HERMANN SCHWARZ

National-Sozialistische Weltanschauung

JUNKER UND DÜNNHAUPT VERLAG

Prof. D. Dr. Hermann Schwarz

Nationalsozialistische Weltanschauung

Nationalsozialistische Weltanschauung

Freie Beiträge zur Philosophie des Nationalsozialismus aus den Jahren 1919—1933.

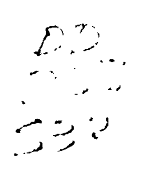
Von

D. h. c. Dr. Hermann Schwarz

1933

Junker und Dünnhaupt Verlag / Berlin

Druck der Hofbuchdruckerei von C. Dünnhaupt, G. m. b. H., Dessau



Vorwort.

Wir leben unter den Geburtswehen eines neuen Geistes, von dem man in Anlehnung an Dehmelsche Verse sagen kann: „Gott nimmt die Völker in die Faust und schüttelt sie wie Flederwische.“ Er hat es satt, in den Formen angebetet zu werden, in denen ihn das Mittelalter verehrt hatte, als Geist allgemeiner brüderlicher Menschenliebe. Dieser Gott ist im Versailler Diktat, in einem Blut- und Lügenmeer ertrunken. Es war der Gott, der sich einst in der altruistischen Kammer unserer Seele, im Atem karitativer Liebe, hervorgeboren hatte.

Mit dem Beginne der Neuzeit brach göttliche Bewegung in jener anderen Kammer unseres Seelenlebens auf, die unser Gefallen an ideellen Werten birgt. Die Menschheit erschien als eine große Kulturgemeinde um Wissenschaft und Kunst. In die Vernunft jedes einzelnen leuchteten die hohen Ideen des Wahren, Schönen, Guten und ließen zu individualistischer Ekstase die Hände aller sich zusammenfalten. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit! Das Evangelium dieser blendenden Gottesgestalt wurde 1789 verkündet. Es veränderte die Gedanken der Menschen und schuf neue Staatsformen. Die Kontinuität zwischen dem alten Gotte des Mitleides und der Barmherzigkeit und dem neuen Kulturgotte der Menschenrechte wurde nur äußerlich aufrechterhalten.

Heute steht die dritte Kammer unserer Seele weit offen für abermals neuen Gotteswind. Gott will sich in unserm sozialen Wollen hervorschaffen. Ein Schauen überfällt uns, das den einzelnen nicht als Objekt der caritas erblickt, noch als Subjekt seines individualistischen Menschenrechts, sondern ihn eingegliedert sieht in volkliche Ganzheit. Unser Wollen ist vom Strome der Nation ergriffen. An der Unaufhaltsamkeit und Gewalt, in der wir heute Gemeinschaft erleben, wie ehemals christliche Liebe, dann die Ideale der Kulturmenschheit erlebt wurden, erkennen wir, daß wir in einer Wende der Zeiten stehen, wo sich Gott neue Gestalt in den Seelen erzwingt. Seine metaphysische Wandlung erschüttert die Welt

und verlangt, daß die Seelen neu geboren werden in der neuen Gottesflamme.

Mögen die Reden und Aufsätze, die der Verfasser hiermit der Öffentlichkeit übergibt, dazu beitragen und, indem sie es tun, als Beiträge zur nationalsozialistischen Weltanschauung wirken!

Die meisten dieser Aufsätze und Reden sind bereits früher, an verschiedenen Stellen zerstreut, erschienen. Die Bemerkungen unter den Titeln sagen, wo und wann sie erschienen sind. An dem früheren Wortlaut ist nichts geändert, außer im ersten und dritten Aufsatze in den wenigen Zeilen, in denen von Erfüllung dessen gesprochen werden durfte, was damals nur erst Hoffnung war. Der vierte Aufsatz führte ursprünglich den Titel „Die Rettung der deutschen Wirtschaft durch den deutschen Menschen“.

Greifswald, 21. Juli 1933.

Hermann Schwarz.

Inhalt.

Deutsche Welle.[1])

Sie strömten alle die Stufen empor
Aus des Tunnels dunklem Schattentor.
Sie eilten, daß die stählerne Kraft
Zur Freiheit sie trüge, zur Wanderschaft.

So wand sich Schar auf Schar zum Licht,
Von Sonne beglänzt das Angesicht
Und Glaub' und Mut und Willen innen,
Den Hauch der Berge zu gewinnen.

Unendlich Regen, Fluten, Steigen
Will deutscher Zukunft Bild sich zeigen,
Daß eines ganzen Volks Gestalt
Empor sich reckt mit Allgewalt?

Jungdeutschland steigt aus dunklem Tal
Und wallt im Zukunftssonnenstrahl,
Ein Heer, ein Meer, das brausend schwillt,
Und alle Dämme überquillt.

Verjüngtes Volk, sich selbst genesen,
Entsühnt, gestählt zu eignem Wesen,
Es flicht die Zier, die uns geraubt,
Den Kranz der Freiheit sich ums Haupt.

---

[1]) Aus d. Vfs. Aufsatze „Deutschlands Not und die deutsche Studentenschaft" („Deutsche Zeitung" vom 3. Dezember 1919, Hochschulbeilage).

Deutsches Wesen und deutsche Weltanschauung.

Erschienen in den Blättern für Deutsche Philosophie 1930, Band III Heft 4.

I. Das deutsche Wesen.

Deutsche Weltanschauung und deutsches Wesen erzeugen und beleuchten sich gegenseitig. In der Entwicklung der deutschen Weltanschauung treten die Züge des deutschen Wesens hervor. Umgekehrt, wer die Züge des deutschen Wesens kennt, dem erschließt sich auch das Verständnis der deutschen Weltanschauung. Die deutsche Weltanschauung hat sich in der Geschichte fortschreitend entfaltet. Schon frühzeitig zeigt sich bei den Deutschen eine ganz bestimmte Art des Philosophierens, die Welt und das Leben, Gott und die menschlichen Dinge anzusehen, und diese Art stellt sich hernach in immer neuen Ansätzen immer schärfer heraus. Da tönt eine Weise auf eigenem Instrumente, von der grundsätzlich verschieden ist, was uns das französische, das englische und sonstiges Denken zeigen.

Dieses Hohelied unserer Seele ist aus dem nordischen Erbgute unserer Seele geboren. Bekanntlich ist das deutsche Wesen nicht rein nordisch gestimmt. Das Nordische in uns muß sich immer wieder behaupten und durchsetzen gegen die eingewanderten Säfte unseres Blutes, gegen ostische und westische Keime, gegen semitische Einmischungen. In der deutschen „Weltanschauung" hat sich nordisches Blut für sich selber *sichtbar* gemacht. Dort, im Seelischen, erkennt es sich leichter und sicherer, als an äußeren Merkmalen. Dort hat es *seinen* Himmel über sich gespannt, sein Wahrzeichen aufgestellt, daran jeder zu reinem Deutschtum im Geiste zurückkehren kann, in dessen Leiblichkeit das nordische Blut mit anderen Keimen im Kampfe liegt.

In der deutschen Seele war einst jene Weltanschauung entstanden und ist im Wachstum der Geschichte gereift. Nun ist sie die Arznei, um auch solche Seelen wieder deutsch zu machen, die in Fremde ihrer selbst geraten sind, weil sie das nordische Edelgeschmeide ihres Daseins nicht festgehalten haben, weil sie den Mischlingsbestandteilen ihres Blutes mehr gefolgt sind, als ihrer wahren Seinsart, oder weil sie blindgläubig fremden Einflüssen hingegeben waren, die sie von außen umgarnt haben.

Seit dem 30. Januar 1933 hat das deutsche Volk die Führung gefunden, die bewußt den Adel deutscher Art zum Zuchtmeister der deutschen Seele machen will. Wieder spricht man von deutscher Weltanschauung, die seit den Novembertagen 1918 in Deutschland abgesetzt war. Aber man nimmt sie nur als eine Hoffnung, nicht als eine Tatsache. Man fordert, daß sie den Stempel unseres Blutes tragen soll, daß sie ganz in Deutschheit getaucht sein soll, wie dies ebenso von deutschem Rechte, deutscher Kunst, deutscher Religion, deutscher Staatsführung, deutscher Wirtschaft gefordert wird. Darin, daß man dies alles fordert, meint man schon selbst „deutsche Weltanschauung" zu besitzen. Man verlegt sie als eine zu schaffende ins Biologische und weiß nicht, daß sie längst geschaffen ist, als die gewaltigste Metaphysik aller Zeiten, nämlich als die große deutsche Metaphysik vor dem Dreißigjährigen Kriege. Sie ist gemeint, wenn wir oben sagten, in ihr habe sich nordisches Blut erstmalig für sich selber sichtbar gemacht. Sie entstand, als die deutsche Seele die Fremdheit des Christentums überwunden, es aufs innigste mit sich verschmolzen und so ihre eigene Reife gefunden hatte. Die Schöpfer dieser Weltanschauung sind Meister Ekkehart, Nicolaus von Cues, Jakob Böhme gewesen. Der Italiener Giordano Bruno, den Kopernikus und Nicolaus auf das tiefste beeinflußt haben, reiht sich ein.

Diese Philosophie denkt nicht statisch, sondern dynamisch. Ihr heißt es nicht „Gott ist", sondern „Gott wird". Er wird in sich selbst: so Nicolaus. Er wird in der Seele: so Ekkehart. Er wird in der Natur: so Bruno. Er wird in all der Weise zusammen: so Böhme. Der Dreißigjährige Krieg hat mit der übrigen deutschen Kultur auch diese geistige Hochblüte verschüttet. Descartes' Substanzbegriff brach in das deutsche Denken ein und umstrickte es um so leichter, weil er der kirchlichen Lehre von Gott und Seele entgegenkam. Selbst der geniale Leibniz fand aus solcher Verstrickung nicht genug heraus. Erst Kant riß die fremde Wurzel aus dem deutschen Boden. Auf einmal blühte aus ihm, der großen Vorgängerin würdig, wieder eine deutsche Metaphysik hervor, die Metaphysik der Fichte, Schelling, Hegel. Allzu stürmisch durchlief sie ihre Möglichkeiten, bei Fichte in Parallele mit Ekkehart, bei Hegel in Parallele mit Nicolaus, bei Schelling in Parallele mit Böhme. Über dem Kampf und Gegensatz der drei Philosophien vergaß man des ewigen deutschen Quells, in den ihre Wurzeln gesenkt waren. Ganz bald, im Zeitalter der Naturwissenschaften

wurden sie alle begraben. Physik aus aller Herren Ländern entmächtigte die deutsche Metaphysik. Heute weiß man wohl von einem Kant oder Hegel, kaum von einem Fichte, noch weniger von einem Schelling. Aber von der deutschen Weltanschauung weiß man nichts. Sie müsse, denkt man, erst irgendwie aus dem Biologischen hervorwachsen und dies zu denken, genüge schon, damit sich jemand deutsche Weltanschauung zusprechen könne. — Weisen andere darauf hin, daß der Tempel der deutschen Mystik und des deutschen Idealismus schon dastehe, daß hier längst gegeben sei, was deutsche Augen leuchten, deutsche Herzen glühen, deutsche Willen sich schöpferisch spannen lasse, so zeigt sich, wie wenige unseren gewachsenen Reichtum kennen, und wie noch viel weniger ihn verstehen. Zu fest hat sich der französische Substanzgedanke in die deutschen Hirne gefressen.

Dennoch ist neuem Verstehen der Weg geöffnet. Wir wollen uns ja im neuen Deutschland der Tiefe unserer nordischen Art bewußt werden. Gerade an der Metaphysik der deutschen Mystik und des deutschen Idealismus vermag uns die urhafte Deutschheit zu berühren. Wir spüren die Offenbarung unseres eigenen Wesens. Darüber vergeht die alte Geringschätzung, mit der einst Naturwissenschaftler im deutschen Idealismus nur leere und verstiegene Spekulation sahen, nicht mehr verfängt die neue Geringschätzung, mit dem dialektische Theologen den deutschen Idealismus theoretisch als „Pantheismus“, sittlich als menschlichen Dünkel und Größenwahn abwürdigen möchten. Wir lernen wieder mit Achtung zu jenen Schöpfungen unseres Blutes aufzusehen, und so wird aus der neuen Achtung das neue Verstehen kommen. Solchem Verständnis wollen die folgenden Erörterungen dienen.

In der deutschen Weltanschauung, hörten wir, sind die Grundzüge des deutschen Wesens ausgedrückt. Wir kommen dem Verständnis dieses Wesens nahe, wenn wir seinen Betätigungen zusehen und sie mit den entsprechenden Betätigungen anderer Völker vergleichen. Insbesondere sticht der Unterschied gegen die französische Art in die Augen. Das 1927 erschienene Buch Eduard Wechßlers „Esprit und Geist. Versuch einer vergleichenden Wesenskunde des Deutschen und des Franzosen“ gibt darüber reichen Aufschluß.[1])

---

[1]) Vgl. meine Besprechung des Buches in den „Blättern für Deutsche Philosophie“.

Da ist zunächst die ganz andere Gegenstandseinstellung! Der Franzose ist auf jeden fremden Eindruck gespannt. In seinem Wahrnehmen wirkt die wache Aufmerksamkeit nach, die wir als Geschöpfe der Erde brauchen, um nicht von dem Geschehen der Außenwelt überrumpelt zu werden. Hier ist das Ich, dort ist der Gegenstand! Blitzschnell weiß das französische Ich, was es brauchen und nicht brauchen kann, was harmlos oder gefährlich oder lächerlich ist. Ein Fremdkörper hat den seelischen Gleichgewichtszustand unterbrochen. Sofort will der Franzose Gegengewicht halten und Übergewicht gewinnen, er will Stand nehmen gegen den Gegenstand. Das Objekt bleibt ihm ewig Objekt, ein Gegenüber, dem er über sein will, ein Pfiff der Außenwelt, die immer interessant ist, in der man sich aber umsehen und vorsehen muß, bis man sie übersieht und beherrscht. In solchem Sinne „apperzipiert" der Franzose die Dinge.

Der Deutsche fühlt sich in sie ein. Er will, daß sie ihm etwas sind, daß sie ihm Ereignis, Erlebnis werden. Was ihm nichts „sagt", dem gegenüber bleibt er spröde und in sich verschlossen. Einem Dinge aber, das ihn „anspricht", antwortet seine Seele. Der Gegenstand bleibt dann nicht mehr ein Brocken und Bruchstück der Um- und Außenwelt, die in tausend Erscheinungen an uns heranrollt, mit der wir im Kampfe ums Dasein fertig werden müssen, sondern er weitet sich selbst zu einer Welt, einer eigenen Welt, einer Innenwelt, die sich mit der Innenwelt in uns austauscht.

Nicht, daß der Deutsche nicht auch jene Um- und Außenwelteinstellung des Franzosen kennte, dessen Bemerken immer auf dem Sprunge steht, gleichsam zuzupacken. Aber die wesentlich deutsche Art ist, sich hinter die Dingerscheinung hindurchzutasten, durch die sich das Ding als Außenwelt gebärdet. Dann hört das „Gegen" des Gegenstandes auf, auf das unsere biologischen Funktionen eingestellt sind. Die Fremdheit, die Ferne, die Starrheit schmilzt von dem Dinge. Seine Erscheinung weicht zurück, und sein Wesen öffnet sich. Es ist auf einmal Seele in ihm, eine Tiefe, die ein Wort der Unendlichkeit spricht. Das teilt sich unserer Seele mit, vielmehr es ist, als ob Seele und Gegenstand beide gliedhaft werden in e i n e r allumfassenden Wesenhaftigkeit. Was wäre in dem Bilde von D ü r e r Hieronymus ohne das Lächeln seiner Wohnstube, und was wäre seine Wohnstube, ohne die Versunkenheit des lesenden Hieronymus! Es ist, als wäre die Seele des Mannes im Raume ausgebreitet, und wiederum, als hinge im beseelten

Raume immerfort der Sinn der Dinge um ihn, oder auch, als hätte sich Gott, der in der Seele des Lesenden innen aufgeht, zugleich außen im Zimmer versichtbart. Das ist ein Beispiel für die metaphysische Einstellungsfähigkeit des Deutschen. In seiner Wesensmitte belebt und gestaltet sich eine Unendlichkeit.

Aber ist es denn möglich, daß derselbe Gegenstand zwei Seiten hätte, eine, in der sich seine Innerlichkeit aufschlösse, und eine andere, in der sie äußerlich erschiene? Gibt es überhaupt ein „Inneres“ der Natur und der Naturdinge? Zugegeben, es gäbe in jedem Dinge Kern und Schale, Kern, der es in sich selbst ist, Schale, in der es menschlichen Augen erscheint: Nunwohl, dann dürfte derselbe Gegenstand doch allen Menschen seine bloße Erscheinung darbieten, ihnen seine Schale zukehren und allen sein Innerstes verbergen. Was könnte die deutsche „Einfühlung“ hier vor der französischen „Apperzeption“ voraus haben? Es müßte denn von den Deutschen zu der bloßen Erscheinung des Gegenstandes, die auch für sie das Einzige bleibt, was ihnen zugänglich ist, etwas hinzugefügt werden, und das nennten sie dann „sich in das Innere des Gegenstandes einfühlen“. Da hätten wir wenig Ursache, so überzeugt von der Wesen-auffassenden Tiefe des deutschen Gemüts zu sprechen. Es hauchte nur sein eigenes gestaltloses Drängen, seine eigenen schweifenden Stimmungen über die Erscheinung des Gegenstandes hin.

So steht es nun freilich nicht. So obenhin dringen wir zum Verständnis der Sachlage nicht vor. Der Unterschied in der deutschen und der französischen Gegenstandsauffassung liegt tiefer. Wir Menschen sind uns selbst mit einem Vordergrundsdasein gegeben, — das ist unser gewohntes alltägliches Ich, — und in einer inneren Heimlichkeit, die uns ohne Gestalt bewußt ist, und die zu gestalten wir immerfort streben. Jenes ist unser biologisches Ich, dies ist unser metaphysisches Selbst.

Das erstere hat der Kampf ums Dasein unserer Gattung angezüchtet, es liegt mit jedem Menschen neu in der Wiege. Wir sind da ganz auf die Umwelt bezogen, aus der unser Geschlecht hervorgegangen ist. Der Mensch ist das stärkste Tier. Die auszeichnende Gabe, die der Kampf ums Dasein dem homo sapiens hat zuwachsen lassen, ist sein Verstand. Der ist sein Szepter über allen anderen Dingen, und der ausführende Arm ist unser Wille. Diese Herrscherstellung schwingt in unserem Blute und bestimmt uns das Hauptgefühl unseres Seins. Davon sind wir mit so starkem

Selbstbewußtsein angetan. Wenn wir „Ich“ sagen, dann meinen wir dies in Selbstbehauptung sich entladende, vom Machtwillen geschwängerte Leben, das sich immer wieder alles unterwirft, was da geht und steht, kreucht und fleucht. Unser Ich: das ist eine erobernde intellektuelle Naturgewalt, die sich selbst fühlt.

Viele erleben ihr ganzes Dasein nur in dieser biologischen Geschöpflichkeit. Aber es gibt etwas in uns, das sich nicht vom Außenweltleben unserer Gattung herschreibt, sondern eigene Welt sein will. „Vor jedem steht ein Bild, des, das er werden soll, solange er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll.“ Hier meldet sich etwas Tieferes als das Lebensgefühl, in dem sich unser Dasein als höchstes Wesen der Natur ausprägt. Bei aller Selbstsicherheit, in die unser biologisches Leben gehüllt ist, fehlt uns, merken wir, die Wahrheit eines Selbst. Das ist nur als Sehnsucht, noch nicht als Gestalt da. Was wir eigentlich und eigentümlich sind, sind wir zunächst nur als diese Sehnsucht. Unser Wesentliches ist noch nicht fertig, und darum werden wir mit uns nicht fertig. In das „Ja“ unseres Daseins klingt ein „Nein“ unseres Wertseins.

Das ist der Vordergrund und Hintergrund in jedem Menschen. Aber die einen Menschen fühlen ihr Vordergrundsdasein so lebendig, daß sie ihren eigenen Hintergrund kaum merken. Die anderen sind leichter in sich gekehrt. Zweifellos sind die Engländer und Franzosen mehr Vordergrundsmenschen als wir. Die natürliche Selbstbetonung, in der unsere erdbeherrschende Gattung atmet, schlägt bei ihnen in ein absolutes Herrschenwollen, Herrenbewußtsein auch über alle anderen Völker, aus. Beide sind Machtvölker. Auch dem Deutschen fehlt es keineswegs an Stolz. Aber dieser Stolz äußert sich weniger in ausgreifenden Überlegenheitsgefühlen, sondern erscheint als ein starkes Eigentümlichkeitsbewußtsein. Nicht wie man sich auf andere bezieht, sondern wie man in sich selbst quillt, wird darin gefühlt. Die Beziehung auf andere wird im Gegenteil oft abgewehrt. Man will sein eigenes Leben führen, in das kein anderer „hineinzureden“ hat. Jeder hält sich in gewissem Abstande von den anderen. Der Franzose ist von Natur aus gesellig, er hält es in der Einsamkeit nicht aus. Der Deutsche zieht sich gern aus der Geselligkeit auf sich selbst und in die Natur zurück. Das kann in Sondertümelei ausarten, in der sich nicht nur einzelne, sondern ganze Stämme gefallen. Während sich die Franzosen rasch zu einem großen einheitlich geschlossenen Staatswesen zusammengefunden hatten, war das geschichtliche Leben

der deutschen Völker nur zu oft ein eifersüchtiges Nebeneinander gewesen. 1789 zählte Deutschland 1789 Territorien, die alle frei und reichsunmittelbar waren. Das Gefühl der Deutschen für ihre Wesens- und Schicksalsgemeinschaft reift langsam. Noch heute sind wir nicht sicher, ob nicht die Verantwortung zur Reichseinheit durch die Neigung zur Absonderung gefährdet werden kann.

Im übrigen ist das starke Eigentümlichkeitsgefühl des deutschen Menschen nicht mit der Selbstsicherheit verbunden, die den Franzosen kennzeichnet. Der Franzose ruht fest in der „gloire" seiner Nation. Er genießt sich und seinen Staat in seiner rationalen Gegebenheit. Die gemeinsame Sitte aller und der gemeinsame Sprachgeist, in dem ihm höchste Vernünftigkeit ausgedrückt erscheint, sind der Stab seiner Haltung und der Maßstab seines Handelns. Die Konvention, der „bon sens" aller, ist seine eigene zweite Natur geworden.

Der deutsche Mensch ist, weil ihm der Halt im gegenseitigen Zusammenhang fehlt, seiner viel ungewisser. Das Bewußtsein der Eigentümlichkeit, in der er sich gern von anderen unterscheidet, wird ihm getrübt durch das Gefühl, daß sein Eigentlichstes noch gehemmt und unentfaltet ist, noch nicht geprägte und gefestigte Art hat. Ihn hungert vielmehr nach Persönlichkeit, als daß er sich als solche weiß. Der Kern des starken Freiheitsdranges, der jedem Deutschen innewohnt, ist der geheime Wunsch, sein volles Selbst zu erreichen, zum ganz Wesensgemäßen zu kommen. Darum verträgt er die äußere Autorität so schlecht, wenn er durch sie den Weg zu seiner Innerlichkeit verlegt findet. Freilich erst recht wenig liegt ihm eine schrankenlose Losgebundenheit, die seine Seele nur verarmt, weil kein Reichtum in ihr zur Entbindung gebracht wird. Die Freiheit, von der die Menge spricht, das Massenparadies, ist nicht die Freiheit, die die deutsche Seele meint. Die will ihre Selbstverantwortlichkeit nicht verringert, sondern gesteigert haben.

So ist es denn unleugbar, der Deutsche hat einen starken Zug ins Innerliche. Der Franzose und der Engländer geben sich mehr als Herren der Außenwelt. Das bedeutet hier und dort eine verschiedene Gestimmtheit des Gegenstandsbewußtseins. Davon hängt das Echo der Gegenstände ab. Notwendig muß das Lied der Dinge anders tönen, wenn Menschen des Vordergrundsdaseins mit ihnen zu tun haben, anders, wenn ihnen Menschen nahen, bei denen die Saiten der Hintergrundstiefe gespannt sind. Dort schiebt sich das Vordergrundsdasein auch der Dinge vor, hier meldet sich die Tiefe auch der Dinge. Der in sich selbst quillende Deutsche fühlt

auch das Insichselbstquellen der Dinge mehr, als das Gesicht, das sie der Außenwelt zukehren. Anders der Franzose!

In „Esprit und Geist" sagt Eduard Wechßler: „Was der Franzose an sich und an andern wie an jedem Dinge, ob lebendig oder nicht, zuerst auffaßt und überdenkt, sind nicht die verborgenen Wesenheiten und geheimnisvollen Zusammenhänge, die alles Geschaffene erfüllen und verbinden... wohl aber richtet man dort Sinne und Verstand auf Beziehungen, Einwirkungen, Abhängigkeiten, Einflüsse, Angleichungen, Verhältnisse, will alles das beachten und verzeichnen, wodurch die Teile der Außen- und der Innenwelt sich miteinander auseinandersetzen."

„Wo er Beziehungen der Dinge zueinander feststellt, dort überall glaubt sich der Franzose auf dem Kriegspfade zur sicheren Erkenntnis aller Rätsel, die sich ihm vollendet, wenn er den Begriff der Beziehung zu dem des Gesetzes verfestigt hat." „Vor deutschem Urteil zeigt sich das französische Verfahren mehrfach unzureichend. Wer von Verhältnis und Beziehung ausgeht, übersieht und verkennt den Eigenwert der Dinge... Ferner: Wer noch so scharf das erlebte Sein in festen Begriffen und Beziehungen zu halten glaubt, gibt uns in bestem Falle nur Teilstücke der großen lebendig beweglichen Wirklichkeit. Einheit und Ganzheit wird nie von außen sichtbar."

Eben dies beides, Einheit und Ganzheit, nämlich Einheit und Ganzheit in der Eigenheit, sucht das deutsche Gegenstandsbewußtsein. Wie weiß es beides zu finden! Dafür bleibt mustergültig jenes Dürerbild, das von ganz großem Lebensgeheimnis erfüllt ist, Hieronymus im Gehäuse. Hier sehen wir förmlich die heimliche Tiefe der Dinge aufgeschlossen. Und wie der Deutsche diese sieht, so möchte er bei sich selbst das Letzte und Innerlichste zur Persönlichkeit aufgeschlossen sehen.

Eine schöne Probe der deutschen Denkart ist es, wie der Deutsche das Weib sieht. Nehmen wir — wiederum an der Hand von „Esprit und Geist" — zur Vergleichsgrundlage die französische Einstellung! Seit jeher hat französisches Denken um die Frau gravitiert, aber es hat auch früh das Naturverhältnis zum Weibe mit feiner Lebensart umgeben. Schon die französischen Troubadours haben das Verhältnis der Frau in eine höhere Ebene gehoben. Sie vergeistigten das triebhafte Bedürfnis nach weibhafter Geselligkeit zu anmutigem Minnedienst. Späterhin erschuf französische Stilfertigkeit die Galanterie. Auch hier ist das ungestüme

Verlangen des Naturtriebes durch Geschmack gezügelt. Es ist einer Form der Verehrung gewichen, in der der Dame als dem Mittelpunkt eines heiteren und geistreichen Geplänkels unverbindlich gehuldigt wird. [2])

So umwebt die Lebenskunst des Franzosen das Naturverhältnis mit irdischem Glanze. Der Deutsche umwebt es mit ewiger Zier. Deutsches Empfinden ehrt die Frau nicht als den Stern geselligen Verkehrs, sondern als die Tempelhüterin der Wohnstube. Wundervoll hat es Pestalozzi von der Gertrud gesagt: „Das Walten der Gertrud wie eines jeden Weibes, das seine Wohnstube zum Heiligtum Gottes erhebt, ist gleich dem der Sonne, die vom Morgen bis an den Abend ihre Bahn geht. Dein Auge merkt keinen ihrer Schritte, und dein Ohr hört ihren Laut nicht. Aber bei ihrem Untergange weißt du, daß sie wieder aufsteht und fortwirkt, die Erde zu wärmen, bis ihre Früchte reif sind.“ Zumal die Mutterschaft gilt dem deutschen Gemüt als heiliger Beruf. „Auch die tierische Mutter“, bemerkt Pestalozzi, „will ihrem Kinde alles geben und alles sein, was sie ist, was sie bedarf, und selber was sie gelüstet, ihren Tiersinn, ihren Tierfraß und ihre Tierkraft. Aber sie braucht hierzu keine Kunst und keine Mühe. Ihr Kind wird fast ohne ihr Zutun zu diesem Sinne, diesem Fraße, dieser Kraft von selbst reif. Die Menschenmutter, wenn sie nicht zum Zeitweib entartet ist, weiß, daß sie ihr Kind entmenschlichen würde, wollte sie ihm nur die höchste Kraft, die höchste Vollendung des Tieres geben. Das höhere innere Wesen des menschlich-mütterlichen Sinnes und das häusliche Leben, von dem die Mutter mit Rücksicht auf das Kind der unveränderliche Mittelpunkt ist, erhebt sich von der Stunde ihres Gebärens über die instinktartige Gewalt ihres Muttertriebes zur Muttersorge und Muttertreue, die ewig eine erhabene, rein menschliche Treue ist.“

Das ist die Sprache deutschen Gemüts. Ihm bedeutet menschliche Mutterschaft weit mehr, als das bloße Instinktverhältnis zwischen dem Tierweib und seinen Jungen. Menschliche Mutterschaft bedeutet, daß in diesem Instinktverhältnis Ewiges aufgegangen ist, daß hier in menschlicher Lebensform Heiliges über der Erde schreitet. Auch hier ist Gott in das Zimmer getreten, die irdische Erscheinung einer Gegenständlichkeit hat sich verklärt. Aus

[2]) E. Wechßler, „Esprit und Geist“, S. 185 ff.

dem biologischen Gattungsinstinkt, daß der Nachwuchs erhalten bleiben muß, schlägt axiologische Unendlichkeit, das deutsche Muttermysterium, heraus.

Gewiß, in jeder Menschenmutter, auch der englischen und französischen, kann sich dies Mysterium unbewußt gestalten. Aber nur deutsche Augen könnten es sehen. Wo es gesehen wird, da breitet sich leichter über ein Volk die Seelenstimmung aus, die für die Verlebendigung des Mysteriums günstig ist. Was könnte hierfür das Ideal der französischen Salondame leisten, die in der Neckerei ihres „Esprit“ den „Esprit“ huldigender Männer aufsprühen läßt, oder das Wunschbild des amerikanischen Mädchens, das flirtende Girl? Diese wecken nicht das Empfinden, darin sich die Tiefe des Mysteriums entfalten kann. Wo aber das deutsche Auge hinschaut, da gebiert sich ewiger Sinn in die irdische Erscheinung. Sie verwesentlicht sich, ihr Vordergrundsdasein schmilzt, alles, was nur die Beziehung auf anderes ausdrückt, fällt ab. Der Franzose schafft sich ein Bild der Frau, wie es in Beziehung auf Verkehr und Unterhaltung gefordert wird. Das Bild der deutschen Frau steht in sich selbst auf Goldgrund der Ewigkeit.

Wie die deutsche Seele unter Ewigkeitsantrieben *schaut*, so nimmt sie auch Ewigkeitsantriebe in ihr *Handeln* auf. Was heißt das? Als wir von Ewigkeitsantrieben im deutschen Gegenstandsbewußtsein sprachen, da war gemeint jenes eigentümliche Hintersichtreten eines Gegenstandes von seiner nächsten Erscheinung zu seiner letzten Innerlichkeit. Bei solchem Gegenstandsbewußtsein war gleichsam das „Ich“ ruhig, und der Gegenstand kam in Bewegung. *Sein* Vordergrundsdasein schmolz, in ihm öffnete sich Unendlichkeit. Beim Handeln könnte es umgekehrt sein. Der Gegenstand mag in ruhiger Erscheinung verharren, und die Reihe, sein Vordergrundsdasein zu verlieren und in einem Strom der Verwesentlichung zu tauchen, mag über das *Ich* kommen.

Die gewöhnliche Art dessen, was man unter „Handeln“ versteht, ist das beileibe nicht. Da gilt das Ich als gleichbleibender biologischer Kraftstrom, der die objektive Welt verändert und in ihr das beabsichtigte Geschehen herbeiführt. Der menschliche Wille schlägt seine Tatze in die Außenwelt. In *ihr* entsteht das Neue, das er diktiert. So ist es, wenn der Jäger das Wild zur Strecke bringt, der Landmann seinem Acker Nahrung abnötigt, der Baumeister das Haus ausführen läßt, dessen Plan er entworfen hat. So ist es unter anderem auch, wenn nach den Regeln des rechnen-

den Verstandes Gesetze im Staate gegeben werden. Denn auch geistigen Dingen naht sich der menschliche Wille als Diktator. Das ist die biologische Art zu handeln, die uns von der Natur mitgegeben ist. Es ist die normale Art des Handelns der allermeisten Menschen. Viele kennen kein anderes; sie kennen es um so weniger, je selbstsicherer sie sind. Je selbstsicherer ein Mensch ist, um so undenkbarer wird ihm ein Handeln, das nicht Sieg und Beherrschung der Umwelt sucht. Die Franzosen träumen sich kein anderes Handeln. Anders die deutsche Seele, in der der innere Mensch hungert.

Wer kennt nicht das Wort vom „deutschen Idealismus"? Freilich, so geläufig das Wort ist, den Sinn muß man immer wieder vor Mißverständnis und vor Entleerung schützen. Von dem Antriebe der „Idee" gilt genau das, was vorhin über eine zweite paradoxe Art des Handelns gesagt wurde. Sie bleibt als ein ruhiges Licht vor uns stehen, aber uns setzt sie in Bewegung. Was wir dabei nach außen wirken, ist nur der Ausdruck dafür, daß bei uns selbst eine allerinnerste Handlung geschieht, ein Handeln der Ewigkeit.

Dies Handeln der Ewigkeit im Menschen ist von vielen großen Deutschen als ihr größtes Erlebnis empfunden worden. Nicht alle haben davon unter dem Namen der „Idee" gesprochen. Luther beschreibt es unter dem Namen „Glauben", Kant unter dem Namen „praktische Vernunft". Luther nennt den Glauben ein „lebendig, geschäftig, tätig, mächtiges Ding". Nicht wir könnten ihn uns anschaffen, sondern er müsse als Gnade über uns kommen, in uns werkmeistern und uns von sich aus in neue Menschen umschaffen. Entsprechendes hat Kant mit seiner „praktischen Vernunft" gemeint. Sie ist die ungeborene sittliche Welt in uns, die in uns Fleisch und Blut werden will, die als absolutes Gesetz über uns befiehlt und eben dadurch aus Hörigen der Natur in Menschen der Freiheit verwandelt. Das Diktat der Vernunft ist nach Kant ganz verschieden von dem Diktat des Verstandes. Weltbefangenes Handeln steht unter der Herrschaft des Verstandes. Ewigkeitserfülltes Handeln steht unter dem Szepter der Vernunft. Der Verstand gebietet uns hypothetisch die klügste Maßregel für unseren Vorteil; hypothetisch, nämlich unter der Bedingung, daß uns daran liegt. Die Vernunft gebietet uns kategorisch unsere Pflicht; kategorisch, das heißt bedingungslos. Sie fragt nicht erst, ob uns an Pflicht liege oder nicht.

Freilich ist es kein glücklicher Ausdruck von Kant, von einem Handeln, in das Ewigkeitsantriebe hineintreten, zu sagen, daß darin „Vernunft" „praktisch" würde. Das Berechtigte daran ist, daß wir mit „Vernunft" unsere Fähigkeit meinen, Unendliches zu empfinden, zu „vernehmen". Vernehmende Vernunft handelt und gebietet nicht, sondern die Pflicht selbst ist das gebietende Ewige, das vernommen wird. Dieser Gesetzgeber ist keine Spitze unserer seelischen Funktionen, sondern steht ihnen allen gegenüber.

Kant behandelt statt dessen die „praktische" Vernunft wie einen höheren Teil unseres eigenen Wesens, der der widerspenstigen Sinnlichkeit sein kategorisches Gesetz diktiere. Damit verwischt er den hohen Gedanken, daß die Unendlichkeit in uns handelt, indem der Imperativ der Pflicht über uns kommt. Freilich ist es eine althergebrachte Auffassung, daß es Höhen und Niederungen in uns gäbe, und daß wir dem „besseren" Teile unseres Ich die Regungen des „niederen" unterordnen müßten. Aber diese Auffassung ist nicht deutsch. Sie stammt aus Platons Gleichnis von dem Rosselenker Verstand, der die Triebseele und die Begierde im Zaum halten müsse, und ist geistiges Erbe gerade der Franzosen geworden. Ihnen bleibt der Verstand das höchste Vermögen des Menschen, von dem sie sich ihre kategorischen Imperative geben lassen. Er bleibt ihnen, wie in dem platonischen Gleichnis, der Rosselenker, der die lebhafte französische Sinnlichkeit und die lebhafte französische Phantasie zu zügeln hat.

Nochmals, deutsch ist die Abschätzung von Seelenkräften in minderwertige und vollwertige nicht. Der Fremdstrom der Aufklärung hatte sie an unseren Strand geworfen und noch in Kants Kritiken nachwirken lassen. Erst Fichte geht davon ab. Er sieht das Handeln, in dem Ewigkeitsantriebe wirken, wieder ähnlich wie Luther an. Wie es Luther auf den Glauben bezieht, der eine Kraft Gottes sei, die den ganzen Menschen ergreife (nicht daß ein Höheres im Menschen ein Niederes im Menschen tyrannisierte), so bezieht es Fichte auf die „Idee". Die „Idee", erklärt er, entzünde sich schlechthin ohne Erfahrung durch das in sich selbständige Leben in dem Begeisterten. Sie mache, daß sich der von ihr ergriffene Mensch selbstvergessen an sie hingebe. „Wo", schreibt Fichte, „sich die Idee als ein eigentümliches selbständiges Leben darstellt, da geht der niedere Grad des Lebens, das Endliche völlig in ihr auf und wird in ihr verschlungen und verzehrt. Die Liebe dieses niederen Lebens zu sich selber und sein Interesse an sich selber

ist vernichtet.“ „Die Idee selbst“, heißt es weiter, „ist es, welche durch eigene Kraft in dem Menschen ein selbständiges und persönliches Leben sich verschafft, in diesem selbständigen Leben sich fortdauernd erhält und vermittels desselben die Welt außer diesem persönlichen Leben nach sich gestaltet. Der natürliche Mensch vermag sich nicht durch eigene Kraft zum Übersinnlichen zu erheben. Er muß durch die Kraft des Übersinnlichen selbst dazu erhoben werden.“ [3])

Immer, ob es sich um Luther, Kant oder Fichte handelt, ist dem Deutschen die Welt in Fluß und Wandel, aber nicht im Flusse und Wandel von der Zeit in die Zeit, sondern von der Ewigkeit in die Zeit und von der Zeit in die Ewigkeit. In diesem Flusse, nicht biologischen Lebens, naturhafter Entwicklungsbewegung, sondern göttlichen Selbstschaffens, soll sich der Mensch eintauchen lassen, bei Luther durch den Glauben, bei Kant durch die Pflicht, bei Fichte durch die Idee. Dem entspricht, statt der englischen und französischen Hochschätzung der eigenen Person eine tiefe Unzufriedenheit des Deutschen mit dem Stande, in dem er sich vorfindet. Sie steigert sich bei Luther zum absoluten Sündenbewußtsein. Bei Kant ist das Erlebnis des sittlichen Gesetzes mit einer scharfen Demütigung des gegebenen Menschen verbunden. Fichte nennt den natürlichen Menschen sogar ein „Nichtich“. Die Idee ist eben das, was mich ganz anders will und mich, wenn sie von mir Besitz nimmt, zu etwas ganz anderem macht. Sie selbst ist das ganz Andere, das mich nach sich gestaltet, wobei meine eigentümlichen Bestimmtheiten nicht aufgehoben, sondern geistig überhöht werden.

Nach Fichtes Schilderung könnte es so aussehen, als seien die Ideen selbständige Mächte, die sich auf den Menschen niederließen und von ihm Besitz ergriffen. In Wahrheit sind sie das nicht. Sie sind nur der Widerschein einer überindividuellen Bindung, die zwar mit der Seele geschieht, aber ganz innerhalb der Seele verbleibt. Ideen sind göttliche Gesichter, die aus weltlosen Tiefen kommen und überweltliches Licht tragen. Sie sind unabtrennbar von menschlicher Hingabe. Hingabe ist Verschwinden meines Vordergrunddaseins, das in biologischer Bezogenheit stecken geblieben war. Hingabe besagt, daß man einen Umschmelzungsprozeß erfährt, dessen Gluten „Treue“, „Glauben“, „Liebe“, „Pflicht“

---

[3]) Fichte, „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“.

heißen. Man lebt nicht mehr aus sich selber, es ist, als würde man gelebt. Dafür ist eben das Zeichen, daß uns Aufgaben vor die Seele treten, die, im Zusammenhange unseres täglichen Lebens geboren, uns zurufen „Handle, handle!", und für die wir uns mit schöpferischen Kräften erfüllt fühlen. Ein Wertgehalt leuchtet in ihnen auf, der mit Leben gesättigt sein will. Wenn wir ihn mit unserem Leben sättigen, dann wachsen wir selber zu wahrem Sein und wahrem Wert, dem Werte, den wir Deutschen „Persönlichkeit" nennen. Vorher waren wir angefüllt von uns selber, jetzt entwertet sich alles, was man außer seiner Hingabe war und ist. In der Hingabe aber bejahe nicht ich mich, sondern ich merke, daß sich ein unendliches Leben in mir bejaht. Das webt um meine Aufgabe, so groß oder klein sie sei, das große stille Leuchten, jenen Regenbogen der Ewigkeit, der mir die Aufgabe idealisiert zeigt. Nicht, daß sich eine selbständige Idee von einem Himmel oder Überhimmel in mich senkte, sondern meine Aufgabe, meine ganze schlichte, im Tagesleben geborene Aufgabe, geht vom Engbegrenzten ins Grenzenlose über.[4])

II. Die deutsche Weltanschauung.

Wir hatten gesehen, wie sich für deutsches Erkennen der Gegenstand verunendlicht, dem es sich innig zuwendet, und für deutsches Wollen die Aufgabe, an der das Herz hängt. Aus dem Gegenstande leuchtet dann innere Wesentlichkeit hervor, die Aufgabe nimmt den Glanz der Idee an. In beiden prägt sich Gestalt und Gestaltgebung der deutschen Seele aus.

Es kommt aber noch etwas hinzu, was man als unseren „faustischen Drang" bezeichnet hat. Davon ist die deutsche Weltanschauung ganz erfüllt. Diese sucht niemals das ruhende Sein, sondern die Geburt, in der alles wird. Sie will nicht das Ufer, sondern den Strom, der sich das Ufer gräbt. Selbst noch die Unendlichkeit und Ewigkeit, auf deren Hintergrunde sich für deutsches Gegenstandsbewußtsein der Gegenstand, für deutsches Aufgabenbewußtsein die Aufgabe abhebt, sehen wir nicht statisch, sondern dynamisch, nicht als Himmel, der alles Seiende stehend überweitet,

---

[4]) Vgl. H. Schwarz, „Das Ungegebene", 1921, und „Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus", 1928. Kürzer die „Systemdarstellung" in der bei Junker und Dünnhaupt erschienenen Sammlung „Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern", Bd. I (selbständig verkäuflich).

sondern als quellende, sich stets selbst belebende Tiefe. Die deutsche Ewigkeit ist nicht Feierabend und Sabbatstille, sondern ewig neuer Morgen.

Faustischer Drang, erklärten wir, schaffe die deutsche Weltanschauung. Goethe schildert ihn als den Gang des ruhelosen Geistes zu den „Müttern", die mit Gestaltung, Umgestaltung ewig ewigen Sinn erneuern. Das trifft die Ahnung schöpferischer Setzungen, die in der deutschen Seele lebt. Es ist klärend, über jenen Drang zu den „Müttern" mathematisches Licht zu werfen. Der metaphysische Eros des Deutschen will aus der Zahl nicht in die Allzahl oder Überzahl, sondern in den Zahlenquell, in dem alle Zahlen, die kleinste, wie die größte, entspringen. Nicht das Fertige genügt dem deutschen Denken, nicht die einzelne Zahl, sei es selbst die höchste Zahl oder die unendliche Menge aller Zahlen. Sein letztes Streben befriedigt sich nur, wenn es die werdende Zahl findet, vielmehr wenn es die wuchstümliche Unruhe findet, in der die Zahlen zum Werden kommen, die gespannte Sehne gleichsam, von der alle Zahlen als Pfeile schnellen.

Man setze für Zahlen alles ein, was man wolle, jedes beliebige fertige Sein, das man sich denken mag, Seele, Ding, Gott. Dies alles ist dem deutschen Denken zu fertig, zu abgeschlossen. Es drängt in die quellende Tiefe, in den schaffenden Ungrund, der sich mit der Setzung seelischer, dinglicher, göttlicher Bestimmtheiten erst Grund schafft. Aus solcher Tiefe heraus erst *scheiden* sich die Gegensätze von Ding, Seele, Gott. Sie selbst ist gegensatzlos, zugleich aller Gegensätze mächtig.

Ein abgründiger Gedanke das! Man kommt näher an ihn heran, wenn man für den Zug des deutschen Geistes in das Letzte und Tiefste, wo alle fertigen Bestimmtheiten zu Ende sind und ihre Schöpfung beginnt, noch ein mathematisches Beispiel, diesmal ein geometrisches, nimmt. Wenn man durch einen Doppelkegel ebene Schnitte legt, so entstehen je nach der Führung des Schnittes allerlei geometrische Gebilde, Kreise, Ellipsen, Parabeln, Hyperbeln. Diesen Gebilden gegenüber kann man sich sinnlich beobachtend, begrifflich zusammenfassend oder transzendental nachschaffend verhalten.

Der bloß *sinnliche* Beobachter begnügt sich, die wechselvolle Menge der neu und immer neu auftretenden Figuren, das Spiel ihrer Übergänge ineinander zu bewundern. Der *begrifflich* denkende Mensch geht auf das Gesetz aus, das alle Kreise zu ihrer Kreisgattung, alle Ellipsen zu ihrer Ellipsengattung, alle Parabeln

zu ihrer Parabelgattung vereinigt, und er ermittelt weiterhin das übergreifende Gesetz, das nochmals die Verwandtschaft aller dieser einzelnen Gattungen untereinander ausdrückt. Diese Richtung ist kennzeichnend für den französischen Geist. Sein Ruhm ist es, daß er die analytische Geometrie erfunden hat, die alle geometrischen Gestalten auf solches deskriptive Gesetz bringt, darin die Lagenverhältnisse in Zahlenverhältnissen widergespiegelt werden.

Es ist aber ebenso kennzeichnend für den französischen Geist, daß er, bei aller mathematischen Begabung, die Differentialrechnung nicht gefunden hat. Die war dem deutschen Geiste (und dem Einschlage germanischen Blutes in England) vorbehalten. Hier wird nicht die fertige lineare Gestalt auf Formeln gebracht, werden nicht bestehende Mannigfaltigkeiten von Gestalten einem Klassengesetze zugeordnet. Sondern in den mathematischen Ausdruck wird die schöpferische Funktion eingefangen, aus der alle Gestaltung erst hervorgeht. Die Differentialrechnung, man könnte auch sagen „der mathematische Transzendentalismus" läßt uns die Kurve in ihrem Werden erblicken, in ihrem Differential, das in seiner unendlichen Kleinheit doch das Wesen der ganzen Kurve in sich enthält und aus sich entfaltet. Was die Gerade zur Geraden, den Kreis zum Kreise, die Ellipse zur Ellipse macht, das ist dem deutschen Geiste wertvoller, als das statische Gesetz, das alle Kegelschnitte umspannt.

Die Erfindung des mathematischen Differentials läßt uns tiefer in die Einstellung des deutschen Geistes auf schaffende Unendlichkeit blicken, als alle Abhandlungen über den „faustischen" Drang. Wir verstehen nun besser, was es heißt, daß das deutsche Unendlichkeitsstreben nicht das Ufer suche, sondern den Strom, der das Ufer grabe. Noch lieber will es den strömenden Punkt, der die ganze Kraft des Stromes hervorgebiert. Das bestätigt sich immer wieder, ob sich die deutsche Auffassung den Seelen oder den Dingen oder Gott zuwendet.

Zunächst die deutsche Auffassung von der Seele! Sie ist grundverschieden von der französischen und von der englischen Auffassung. Wie hat sich die französische Auffassung gestaltet? Descartes' „cogito ergo sum" besagt alles.

Nachdem lange vorher die deutsche Mystik von der Seele und ihren Wundern gesprochen hatte, hat auf französischem Boden Descartes die Seele gleichsam von neuem entdeckt. Sie gilt ihm als das Ich, das von sich selbst weiß, das, wenn es auch an allem zweifelt, niemals an seiner eigenen Existenz zweifeln kann, weil es

gerade im Zweifel auf das hellste seiner selbst, als des Zweifelnden, bewußt wird. Dieses Wissen von sich selbst ist Wahrnehmung, innere Wahrnehmung, es ist eine allerkonkreteste Kenntnisnahme, von abstrakter Begrifflichkeit weit entfernt. Aber der Franzose ist und bleibt ein Mensch des begrifflichen Denkens. Darum vermochte Descartes die selbstgewisse Wahrnehmung, die wir von uns haben, nicht anders als mit begrifflichem Ausdrucke zu beschreiben. Nicht: „ich nehme mich innerlich wahr, darum bin ich", sondern „ich denke, also bin ich", heißt es bei ihm. Die Seele sei denkende „Substanz". Ihre ganze Existenz sei in der Kraft und Würde eines Denkens beschlossen, das sich selbst denkt und anderes mitdenkt. Das Ich ist als Denken und zum Denken da. Das Denken ist die Macht des Menschen über alle Wesen der Natur.

Ganz anders erscheint dem Engländer die menschliche Seele! Die Engländer sind Meister der methodischen Wahrnehmung. Sie nehmen die Wahrheit, die für sie gilt, am liebsten aus den Sinnen entgegen. Der Franzose will beweisen und ableiten. Der Engländer will, wie der Jünger Thomas, überall mit der Hand seiner Sinne hinfühlen und hintasten und behält das so Gegebene in seiner Hand als „matter of fact". Die Wahrheit ist ihm wie eine feine „Materie". Aber nicht bloß mit äußeren Sinnen schaut er um sich, er hat auch die Gabe, nach innen zu schauen. Darin liegt etwas Germanisches. Ist doch ein Bruchteil germanischen Blutes auch in ihm. Aber er sieht in sich hinein nicht anders, als wenn er sich mit inneren Sinneshänden betastete und befühlte. Sein Insichblicken ist auch nur wie Sinneswahrnehmung, die sich von außen nach innen wendet. Dafür hat er den Namen „reflexion", Zurücklenkung, Zurückbiegung der Aufmerksamkeit von der Umwelt in die Innenwelt. Die Seele ist ihm ein Wesen, das sich mit innerer Aufmerksamkeit und anderes mit äußerer Aufmerksamkeit wahrnimmt, sie ist sentiens se ipsam. Da aber der sich selbst betastenden Seele immer nur ihre einzelnen Gefühle, Strebungen und Wissensakte in der Hand bleiben, so hält sich der konsequente Engländer zuletzt selbst nur noch für ein Bündel solcher Gefühle, Strebungen, Wissensakte. Die Seele begreift sich als denkende Substanz, so der Franzose! Die Seele ergreift sich als ein Bündel fließender Energien, so der Engländer!

Wiederum anders die deutsche Auffassung von der Seele! Da heißt es nicht „sum cogitans", oder „sum sentiens". Da heißt es überhaupt nicht „sum", was das Ich als ein gegebenes fertiges

Sein, als eine „Substanz“ festlegte, sondern „fior“, „ich stehe in einem Werdestrome“.

In der Tat, schon die biologische Individualität eines jeden, jenes empirische Zentrum unseres Lebens, das sich „das Ich“ nennt, ist kein Sein im eigentlichen Sinne. Man erwäge nur, wie viel Außenwelt in jeden Menschen hineinwirkt, wie sie ihn immerfort aus seinem Zentrum in ihr Zentrum drehen will, so wird klar, daß schon das ganz gewöhnliche Alltagsich eines jeden stets eine neue Setzung sein muß. Das hatte zuerst Herder begriffen. Er deckt den Werdestrom auf, darin das empirische Ich erst wird. Er fragt: „Abgetrennt von allem Lebenden, was dich umgab und noch umgibt, dich nährt und erquickt, was wärest du? Kein Ich. Ein jeder Tropfen in deinem Lebenssaft, in deinem Blut ein jedes Kügelchen, in deinem Geist und Herzen ein jeder regsame Gedanke, jedwedes Wort der Lippe, jeder Zug des Angesichts ist fremdes Gut, dir angeeignet.“ Es ist das Leben des Milieus in uns, nicht unser Leben. Was bleibt vom Ich übrig, wenn wir das alles abziehen? Nur noch die aneignende Funktion. Diese aber ist zugleich eine schöpferische Funktion, indem sie sich immerfort zum Selbst erschafft. Darauf hat Kant hingewiesen. Er hat jene Funktion die „transzendentale Apperzeption“ genannt. Der Name ist schleppend, während die Bedeutung klar ist. Es ist damit ganz eigentlich das Differential der Seele gemeint, die lebendige schöpferische Funktion, von der das sich wahrnehmende und denkende Selbst immer neu hervorgebracht wird.

Freilich, dies wahrnehmende und denkende Selbst, das im Funktionsstrome der transzendentalen Apperzeption unaufhörlich entsteht, ist immer nur unser logisches Ich. Ihm fehlt noch der Sinn und die Bedeutung werthaften Seins, der axiologischen Persönlichkeit. Es muß zu Wert und Gehalt, eben das heißt zur Persönlichkeit, erst umgeschaffen werden. Es muß das mit ihm geschehen, was das Evangelium als „Wiedergeburt“ bezeichnet. Damit das ermöglicht wird, muß das Ich der transzendentalen Apperzeption in einen anderen Strom aufgenommen werden, der die leere Innerlichkeit verwesentlicht, indem er seinen Wertgehalt in ihre Kräfte entsiegelt. Von solcher Persönlichkeitswerdung, die mehr ist als die rastlose Ichwerdung im Strome der transzendentalen Apperzeption, war schon oben die Rede. Nach Luther wird der neue Mensch im Strome des Glaubens erschaffen, nach Kant im Strome der Pflicht, nach Fichte im Strome der Idee. In

keiner Weise sind wir, wir werden beständig, biologisch (Herder), logisch (Kant) und axiologisch (Fichte), und wenn wir uns als Deutsche recht verstehen, so wollen wir auch fort und fort werden; nicht nur immer mehr werden, was wir sind, sondern das werden, was aus schaffender Tiefe heraus mit uns geschieht. Den Weg haben uns je und je große Deutsche gezeigt.

Nicht nur das Sein der Seele verwandelt sich dem deutschen Weistum aus gegebenem Dasein in ein transzendentales Entspringen. Auch die Dinge werden erst zu den Formen und Gestalten, in denen sie uns entgegentreten. Sie werden durch apriorische Formungen. Zumal ist das, was wir „Natur" nennen, keine gegebene Wirklichkeit, deren Züge der Forscher einzeln abzubilden hätte. Natur wird immer. Sie wird anders für den Kaufmann, anders für den Weltreisenden, anders für den Maler, anders für den Bauern und anders für den Mann der Wissenschaft. Das verkennen Franzosen und Engländer. Ihre Wissenschaft arbeitet nur an der Natur, als wäre sie eine fertige, in sich vollendete Größe. Die Dinge der Wissenschaft und die Dinge des Malers, des Bauern, des Weltreisenden, des Kaufmanns sind ihnen dieselben Dinge, nur daß die Wissenschaft diese Dinge besser ordne und subjektive Täuschungen aus dem Anblicke derselben ausscheide.

Kant zeigt demgegenüber: Naturwissenschaft ist geistige Gesetzgebung, und Natur ist nichts für sich, sondern ist die Summe der durch solche Gesetzgebung bestimmten Erscheinungen. Die naturwissenschaftliche Methode ist gleichsam das Differential, aus dem sich jene Welt wissenschaftlich erzeugter und gewonnener Gegenständlichkeiten, jene geistig durchkonstruierte Welt entfaltet, von der wir in der Physik und Chemie sprechen. Erst die Naturwissenschaft schafft Natur, das heißt, sie schafft den Geist des Gesetzes, den Spinoza als ruhende Göttlichkeit erschaute.

Wenn die faustische Weltanschauung alles Sein aus dem Flusse begreift, in welchem es erst gegenständlich wird, so kann auch das göttliche Sein keine Ausnahme bilden. Sie kann auch dieses nicht als eine feste vorweg bestehende Größe gelten lassen. Man muß eine Tiefe suchen, die sich erst zu Gott vergegenständlicht. Keine fertige Göttlichkeit, weder theistischer, noch pantheistischer Art, wird hierbei anerkannt, sondern Gottes Schaffen sei, daß er sich in einem tätigen Prozesse aus dem Wesenlosen hervorbringt, in welchem keine Bestimmtheit mehr gegeben ist. Diese

Vollendung deutscher Weltanschauung hat nicht Kant vollzogen. Wir müssen auf seine großen Erben Fichte, Schelling, Hegel blicken, die sich alle zu einer Gott und die Welt erschaffenden Urtätigkeit bekennen, deren Art Hegel logisch, Fichte ethisch, Schelling ästhetisch buchstabiert. Wir müssen andererseits hinter Kant zurückgehen, zu den Meistern der deutschen Mystik, zu Ekkehart und Jakob Böhme.

Nach Jakob Böhme steht im Anfange nicht Grund, sondern Ungrund. Da ist kein Erkennen, Denken, Wissen. Aber es ist darin etwas, wie Wille. In dem Wallen und Wollen des Ungrundes quillt die Sehnsucht, sich in Grund zu fassen. Es ist ein dünnes Wollen, das als wie ein Nichts ist, aber es ist ein zielendes Wollen. Es ist das Verlangen, Sein zu gewinnen und in dem Sein sich selbst zu gewinnen, ein lebendiges unendliches Selbst zu werden.

Mit dieser Schilderung ist es förmlich, als werde der Differentialbegriff in die Religionsphilosophie eingeführt. Wie das mathematische Differential ein unendliches Nichts ist, und doch die ganze Kurve werden kann, so ist der allerdünnste Wille, von dem Jakob Böhme spricht, jenes zielende Urnichts, der wesensmächtige Ansatz im Wesenlosen, der Quellpunkt eines göttlichen Schaffensprozesses, in welchem Gott sich selber schafft. „Gottheit“, aus der „Gott“ wird, so lehrte es schon der Begründer dieser kühnen Gotteslehre, Meister Ekkehart. Ekkehart nennt das, aus dem Gott wird, nicht Ungrund, sondern Gottheit. Die Gottheit sei nicht, sondern wese. Sie sei so arm, bloß und ledig, als ob sie nicht wäre, eine stille Wüste, in die nie ein Unterschied geblickt habe, ein ewiges unseiendes Sein, das lichtlos und dunkel nur in sich wese und quille. Aber in dem abgründigen Nichts der Gottheit gäbe es gleichsam eine Stelle, in der heller die Dunkelheit, weniger lautlos das Schweigen wäre, das lichtere Nichts eines Lebenskeims, daraus der göttliche Selbstschöpfungsprozeß hervorbreche. Dieses lichtere Nichts sei das „Fünklein“ der menschlichen Seele. Nur in der menschlichen Seele könne die Gottheit zu Gott werden. In der menschlichen Seele, so lautet Ekkeharts meisterlicher Ausdruck, „gebiert“ sich Gott. Die Bedingung sei, daß der Mensch der Eigensucht absterbe. Dann entzünde sich das Fünklein, und er werde in die Glut unendlicher Liebe eingetaucht.

Hier spielt das der Seele beiwohnende „Fünklein“ die Rolle des Gottesdifferentials, es ist Gott in schöpferischer, aber noch nicht

ausgebrochener Spannung, der noch unabgeschnellte Pfeil, der auf der Sehne Gottheit liegt.

Mit allen diesen Beispielen sieht man die faustischen Züge der deutschen Weltanschauung entfaltet. Kein Zweifel, es i s t eine eigentümliche Weltanschauung, die nirgends unter den Völkern ihresgleichen hat. Die Fremden haben sie darum auch nie verstanden. Neigen doch oft genug selbst deutsche Denker zu Abstrichen und zu Zugeständnissen an die entgegengesetzte Auffassung des „Ontologismus“, der jedwedes Sein stehend als „Substanz“ nimmt, der im lieben Gott und in der lieberen Welt und in dem am meisten geliebten Ich lauter fertige Gegebenheiten sieht! Wohl kennt auch dieser naive Ontologismus ein Werden, wenigstens bei Menschen und Dingen. Aber dies Werden ist nur Entwicklungsbewegung: vorhandene Keime wachsen und gewinnen reichere Bestimmtheit. Es ist n i c h t Schöpfungsbewegung, in der alles erst zu Gegenständlichkeit, Sein und Bestimmtheit kommt. Weder das kausale Entstehen, noch die biologische Entwicklung haben etwas zu tun mit diesem transzendentalen Werden, das ursprüngliche Funktion, reine Setzungs- und Selbstsetzungstat, ist.

Man messe hiernach ab, ob gewisse Richtungen der Gegenwart, die von einem sublimierten Sein in, an oder über den Dingen sprechen, das dem Menschen in erleuchteter Intuition zugänglich werde, dem Geiste des deutschen Denkers entsprechen! Wie oft hören wir von modernen Phänomenologen, daß es ganze Reiche idealer Wesenheiten gäbe, daß z. B. der Sinn von Sätzen oder die Wertwesenheit des Guten und Schönen in übersinnlicher Gegebenheit existierten, und daß wir mit Geistesaugen in jene Reiche hineinschauen müßten! Moderne Okkultisten reden ihrerseits von einem geheimnisvollen Geisterreiche, von dessen Kräften unsere Seele umflutet sei, und mit denen sie durchdrungen werden könne. Dem täppischen Blicke des Alltagsmenschen sei es unsichtbar. Aber bei rechter Konzentration und Kontemplation sänken die Schleier. Dann erstrahle dem geöffneten Auge jedwede Seele im Glanze dreifacher aura. Wogen von Licht und Wärme, das sich mitteilende Leben unzähliger Geister, schlügen von allen Seiten heran, und alles werde von einem höchsten Glanze überleuchtet, um den das Sein aller Menschen und Wesen magisch kreise.

In diesem neueren „Idealismus“ ist nicht die gegebene Welt aus schöpferischen Setzungen begriffen, sondern das Reich des Daseienden wird verdoppelt. Hier die sinnlich-irdischen Existenzen,

dort die Schar übersinnlicher Wesenheiten! Beide fatt und fertig nebeneinandergestellt, in magischem Netze auf einander bezogen, visionärer Schau sich enthüllend. Das mag „Idealismus“ genannt werden. Deutscher Idealismus, faustisches Denken, ist es nicht. Es ist ein Hereinbrechen orientalischer Weltanschauung, ein sublimierter Engelglaube.

Wie sich für die deutsche Anschauung der Welt alles Sein in schaffende Urtätigkeit auflöst, so haben auch die Gebilde des sozialen Lebens nur dann Sinn und Bedeutung, wenn der Fluß der Ewigkeit hinter ihnen steht. So Volkstum und Vaterland! Auch sie erblicken wir nicht als Seiendes und fest Gegebenes, sondern glauben, daß es nirgends, aber auch nirgends, zu einem wahren Vaterlande und wahrer Volksgemeinschaft kommen kann als dort, wo es eine Vaterlandsgeburt in den Seelen gibt.

Man erinnere sich, daß der Deutsche in seinem starken Eigentümlichkeitsbewußtsein dem Gemeinschaftsleben zunächst kühl gegenübersteht. Das hängt damit zusammen, daß seiner Innerlichkeit ein bloß äußeres Gemeinschaftsleben nicht genügt. Alles Gemeinschaftsleben fängt nun einmal mit äußeren Ordnungen und Bindungen an und ist in Gefahr, äußerlich zu bleiben. Der deutsche Mensch, im Tiefsten seiner Seele, will sich nicht veräußerlichen, sondern verinnerlichen. Darum seine Abneigung gegen alles, was wie Zwang und Bevormundung aussieht. Dennoch hat er das dunkele Gefühl, daß sich gerade seine Innerlichkeit nicht vollenden kann außer in der Umfangenheit von Gemeinschaft. Diese seine Gemeinschaft müßte ihrerseits mehr sein als nur eine Zusammenfassung der vereinigten Kräfte, sondern müßte unmittelbar von Seele zu Seele gehen. Die anderen Völker sind von Natur gesellig, bleiben aber auch bei der natürlichen Geselligkeit stehen. Dem Deutschen, der einsam von Natur ist, ist Gemeinschaft eine Erfüllung seiner Geistigkeit. In ihm ist Sehnsucht nach allertiefster Gemeinschaft, die ihm Heiligkeit bedeutet, in der er sich heiligen kann, und die wie ein Geschenk über ihn kommen muß. So empfanden schon unsere Vorfahren das Erlebnis der Mannen- und Gefolgstreue. Ihr Freiheitsbewußtsein sträubte sich gegen Bindung, aber statt der Bindung schenkten sie einander die Weihe innerer Verbundenheit und die freie Treue. Mehr als anderen Völkern ist uns Deutschen die Liebe zwischen den Geschlechtern ein Bund der Seelen. „Ich bin din, du bist min. Du bist beschlossen in meinem Herzen“, hier erklingt die ganze Innigkeit

der deutschen Liebe. In solcher Innigkeit ist nicht bloß Sehnsucht, sondern auch Ehrfurcht. Wo Seelen sich in der Wesenstiefe gemeinsamen, da wird eben ihr Bund zu einer heiligen Macht über ihnen. Sie fühlen, daß auch da etwas aufgeht und sich hervorschafft, was es vorher nicht gab, als ob sich eine selbsttätige Gotteskraft aus den beiden Willen entbände und sie für immer zu geweihtem Verhältnis zusammenbände. Wir ahnen mehr als ein „Alsob".

Entsprechend steht es mit der Volksgemeinschaft. Keine Gemeinschaft, die nur den alten Adam mit Ordnungen und Geboten umspannte, genügt der deutschen Seele, zu solcher sagt er immer „Obrigkeitsstaat", mag sie monarchisch oder demokratisch eingerichtet sein, sondern die Gemeinschaft muß selbst ein neues Leben zwischen den Menschen sein und stiften. Der Begriff solcher wahren Volksgemeinschaft ist die herrliche, unvergängliche Botschaft des deutschen Idealismus.

Wie war es vorher? Bekanntlich war das politische Denken der Deutschen vor Kant weltbürgerlich eingestellt. Man fühlte sich echt französisch als Verstandeswesen und sah in jedem Menschen dasselbe Verstandeswesen. Sind doch die Einsichten des Verstandes überall gleichartig und mitteilbar. Verstandeswesen können den Begriff der richtigen Gemeinschaft nicht anders denken als einer Ordnung, die auch ganz und gar unter den Regeln des Verstandes steht.

Welchen Sinn hätte solche Ordnung? Das Mittel zu sein, daß ihre Bürger mit vereinigter Kraft das größtmögliche Glück aller hervorbringen könnten, daß sie so viele Güter wie möglich in gemeinsamer Arbeit erzeugten. Der Staat, so aufgefaßt, wäre eine Wohlfahrtsgesellschaft, und es wäre gleichgültig, welche volkliche Bestimmtheit die Menschen haben, die den Staat bilden. Als Verstandeswesen sind sie überall gleich und denken überall gleich. Wo es richtig eingerichtete Staaten gibt, da muß es also jedem Menschen unter jedem Volke gleich wohl sein. Im übrigen verdient den Vorzug der Staat der erleuchtetsten Köpfe und der leuchtendsten Vernunft. Diesen sah man mit Vorliebe in Frankreich verwirklicht, dessen Bürger sich schon von selbst jenen Vorzug zuschrieben.

Kant hat mit dem Begriffe der Wohlfahrtsgesellschaft aufgeräumt. In der Ordnung der menschlichen Gemeinschaften habe eine geistige Größe voranzuleuchten, die Würde der Mensch-

heit. „Die Menschheit soll dir in dir und jedem andern heilig sein.“ Hier ist nicht die gleiche Verstandesausstattung bei allen, oder die Verwandtschaft ihrer leiblichen Bildung, nicht die zoologische Gattung gemeint. Nichts von beidem ist heilig. „Menschheit“ ist vielmehr das *geistige Mitmenschentum, das mir den anderen zum Gegenstand unbedingter Achtung macht.* Es ist der Ausdruck dafür, daß er und ich in einer unsichtbaren Gemeinschaft stehen, *ehe* wir uns sichtbar vereinen. Das deutsche Bild einer wirklichen Gemeinschaft, die ihren eigenen Sinn hat und nicht bloß Gesellung zu äußeren Zwecken bedeutet, nicht bloß verstandesmäßige Gleichsetzung aller mit allen, ist hier vorgezeichnet.

Für *Kant* war solche Gemeinschaft Postulat. *Fichte* entdeckte, daß wir mitten in ihrer lebendigen Funktion stehen. Er hatte für die Tiefe der *Geschichte* Blick, der nicht nur den Aufklärern, sondern auch noch Kant fehlte. Wie eine Offenbarung begriff er das wahre Wesen des Volkstums als eines eigentümlichen und unwiderholbaren, geschichtlich daherschreitenden Ganzen, das von *göttlichen* Spannungen voll sei. Jedes Volk, so lauten seine Worte, ist „ein Ganzes sich immerfort natürlich und geistig erzeugender Menschen, das insgesamt unter einem *besonderen* Gesetze der Entwicklung des *Göttlichen* aus ihm steht“.

Das ist echte Sprache des faustischen Idealismus und erschließt der deutschen Gemeinschaftssehnsucht ihre echte Erfüllung. Durch alles Volkstum geht danach eine erzeugende Innerlichkeit, eine selbstschöpferische Sinnsetzung, und die Menschen, die davon gemeinsam ergriffen sind, können sich aus dem Innersten verstehen. Sie sind durch Blut und Geist *ein* Leben. In ihrer sichtbaren Verbundenheit lebt und webt die unsichtbare. Eben damit werden sie zu Verpflichteten an einander und an dem göttlichen Leben, das in ihrer Mitte ausgebrochen ist: Es ist Bestimmung, die sie ergreifen sollen, daß ihr sichtbarer Verband immer mehr *Verbundenheit* werde und immermehr Ausdruck werde des unsichtbaren Sinns, der sich in ihrer Geschichte offenbart.

Alle fordernden Werte der Vaterlandsethik ergeben sich daraus, Vaterlandsliebe, volkliche Bruderliebe und Liebe zur angestammten Art. Hier ist nicht mehr die Hervorbringung von allgemeinem Wohl das Band des Zusammenhalts, sondern das Ganze selbst. Seine Würde, seine Ehre, sein schicksalhafter Sinn, der sich in seiner Geschichte erfüllt, stehen unmittelbar als Wert über allem

Wert in den Herzen. Jeder fühlt in sich und den Anderen das höhere, sich geschichtlich erschaffende Leben des Volkstums. Erst das ist Gemeinschaftsphilosophie. Sie ist nur auf dem Boden faustischen Denkens möglich. Die anderen Völker haben es nur zu einer Gesellschaftsphilosophie gebracht. Sie kennen nur allgemeine Kausalgesetze, biologische Daseinsbehauptungen, keine selbstschöpferischen Sinnsetzungen, und so begreifen sie auch das geschichtliche Geschehen nur als Mechanik der nichts als wirtschaftlichen Interessen von Menschen und menschlichen Gesamtheiten. Die englische und die französische Staatsauffassung zeugen davon.

Den Deutschen verwandelt sich die äußere Gegebenheit des volklichen Verbandes in eine unaufhörliche Aufgabe innerer Verbundenheit. Es ist eine göttliche Aufgabe. In der unaufhörlichen Lösung der Aufgabe begegnet uns noch einmal göttliches Werden, und dieses Werden Gottes im Volkstum ist die höchste Weise, wie Gott wird.

Volkstum und Erlösung.

I. Kämpfende Auffassungen.

Es gibt zwei Äußerungen von sehr verschiedenem Sinne und von sehr verschiedener Seite, die für unser Thema aufschlußreich sind. Die eine stammt von Karl Barth und steht in seiner Predigtsammlung „Komm Schöpfergeist.“ Ehe wir nicht zu Menschen würden, die durch Gottes Vergeben Erlösung hätten, würden wir nicht zum Frieden in unserm Volke und mit anderen Völkern gelangen. Die andere Äußerung stammt von J. G. Fichte und steht in seinen Reden an die deutsche Nation. „Mit der Genesung für Nation und Vaterland hat die geistige Natur unsere vollkommene Heilung von allen Übeln, die uns drücken, unzertrennlich verknüpft.“

Barth meint, daß durchaus der Einzelne ein neuer Mensch aus Gott und durch Gott werden müsse. Dann erst wird er der Liebe zu den Volksgenossen fähig werden. Liebe wird die Kluft schließen, die sich zwischen Bürgern und Arbeitern aufgetan hat. Sie wird auch die Gegensätze zwischen den Völkern überbrücken, die aus nationaler Selbstsucht stammen. So, von den erlösten Einzelnen aus, gehe der Gottesstrom zum Volkstum und weiterhin zur ganzen Menschheit.

Fichte meint, daß in jedem ursprünglichen Volke schon von selbst göttliches Leben in besonderer Prägung aufgegangen sei. Dies göttliche Leben ergreife uns in der Vaterlandsliebe und mache uns zu neuen Menschen. Es lasse die persönliche Selbstsucht wie welkes Laub abfallen. Wo die Vaterlandsliebe viele gemeinsam ergreife, da läutere sie auch ihr Gemeinsamkeitsleben. Alle Unterschiede, die sie mit ihrem Selbstsuchtsblicke untereinander aufgerichtet hätten, verschwänden. Bei Fichte geht der Gottesstrom vom Volkstum zu den Einzelnen.

Wir sagten, bei Barth gehe der Gottesstrom von dem Einzelnen, der Erlösung durch Gottes Gnade gefunden habe, zu seinem Volkstum. Das ist, nach dieser Richtung der Theologie, der „dialektischen“, zu viel gesagt, wenn man es so versteht, daß der erlöste Christ von Gott zum Dienste am Volkstum berufen werde. Gottes Wille ist der erlöste Mensch als solcher.

Was der t u t, bleibt diesem überlassen. Gott hat ihm überhaupt nichts vorgeschrieben, ihm diese oder jene besondere Aufgabe gestellt. Genug, daß er ihm ein neues Leben schenkt, dieses sucht sich dann seine Aufgaben, wie es will. Mit anderen Worten: B a r t h faßt das Christentum durchaus nur als Erlösungsreligion auf, nicht als Aufgabenreligion.

Andere Theologen fassen das Christentum nicht nur als Erlösungsreligion, sondern auch als Aufgabenreligion auf. Es sei nicht nur eine Anweisung zum seligen Leben der Erlösung von Schuld und Sünde, sondern verpflichte den erlösten Menschen in besonderen Geboten zu besonderem Tun „Du sollst Gott lieben über alles und deinen Nächsten als dich selbst". Das sei eine klare Vorschrift. Hier ist nicht nur geschildert, was der durch Sündenvergebung erlöste Mensch in der Kraft seines neuen Lebens von selbst tun wird, sondern es werde ein ausdrückliches Gebot an ihn gerichtet; ja, das Gebot richte sich an alle Menschen überhaupt, auch wenn sie in ihrem natürlichen, von der göttlichen Vergebung noch nicht berührten Zustande die Kraft es zu erfüllen unmöglich haben können.

Bezieht sich Gottes Wille aber auch auf Vaterland, Staat, Nation? Hier beginnt der Kampf der nicht-dialektischen Theologen untereinander, der volksbejahenden und der volksverneinenden Theologen. Den pazifistischen Theologen steht es fest, daß Gott in der Kraft seiner Vergebung nicht nur ein neues Leben schenke, sondern er wolle auch, daß sich dieses neue Leben in bestimmter Richtung nach bestimmten Zielen entfalte. Das Evangelium stelle uns durchaus vor positive Aufgaben, aber Aufgaben, die auf das Vaterland, auf das Volkstum zielten, seien bestimmt nicht darunter. Die gottgewollte Aufgabe des erlösten Christen, nein, aller Menschen überhaupt, sei ein Reich der Liebe auf Erden, Volkstum stehe nicht im Lichte der evangelischen Aufgaben. Möge man meinetwegen sagen, daß die Ströme neuen Lebens, die aus der göttlichen Vergebung fließen, daß die frommen und erlösten Menschen Gottestum i m Volkstum bedeuten. Dieses Gottestum habe jedenfalls einen a u f das Volkstum gerichteten Sinn nicht. Es sei eher Gottestum w i d e r Volkstum. In der Betonung ihrer Volkstümer zerreißen und zerfleischen sich die Menschen, statt Liebe und Verträglichkeit zu üben.

Die volksbejahenden Theologen stemmen sich hiergegen. Sie lassen sich auch ihrerseits nicht ein auf den Standpunkt Barths, daß das

Christentum **nichts** als Erlösungsreligion sei, und daß es im übrigen dem erlösten Menschen sein Tun selbst überlasse, darin er immer Gottes Werk treibe, gleichgültig, wohin er sich wende. Das Christentum stelle uns tatsächlich vor gottgewollte Aufgaben. Die pazifistischen Theologen sähen diese Aufgabe nur im universalen Gottesreiche auf Erden. Aber mit dem evangelischen Liebesgebot sei die Pflicht gegen Vaterland und Volkstum keineswegs ausgeschlossen. Im Gegenteil gewönnen diese Pflichten aus dem evangelischen Liebesgebot erst einen höheren, geheiligten Sinn. Der Strom göttlichen Lebens kehre sich nicht ab vom Volkstum, wie die christlichen Pazifisten vermeinen. Den Erlösten bleibe auch nicht, wie Barth das annehme, jede Aufgabe, der er sich zuwende, frei überlassen, so daß es eine beliebige Aufgabe sein könnte, vielleicht bei dem einen das Vaterland, bei dem andern die Menschheit, sondern Gott wolle geradezu auch den Dienst am Volkstum und Vaterland. Er wolle ihn durch das neue Leben des Christen zu einer sittlichen Größe erhoben wissen, ja er wolle, daß solcher Dienst eine sittliche Größe ersten Ranges werde.

Alle diese Auffassungen sind auf dem Boden des kirchlichen Christentums möglich. Ihnen allen steht der Fichtesche Nationalismus, die national-religiöse Auffassung, gegenüber. So sympathisch die volksbejahende Richtung christlicher Theologen sei, der Kampf, in dem sie mit den anderen Richtungen der Theologie stünden, beweise, daß hier unsicherer Boden sei. Man könne in vaterländischen Dingen der christlichen Entscheidung nicht vertrauen und brauche es nicht. Vaterland und Volkstum seien heilige Größen in sich selber. In der Tat ist da von vornherein etwas göttlich Überindividuelles gegeben, das von sich aus in den Herzen brennt und uns zur Hingabe, Arbeit, Opfer aufruft. Der Dienst an Volk und Vaterland braucht nicht erst geheiligt zu werden aus einem voraufgehenden, von ihm verschiedenen Gotteserlebnis heraus, sondern dieser Dienst heiligt uns. Volkstum, Nation, Vaterland sind selbst schon die Offenbarung einer allerhöchsten göttlichen Werthaftigkeit. Darin ist Göttliches, und dies Göttliche ist die Sonne alles Wertlebens, denn was uns sonst als Wertanspruch entgegentritt, erlangt nur Wert und Berechtigung, wenn wir es darauf beziehen. Volkstum, Nation, Vaterland sind Himmelreich, etwas Höheres gibt es nicht. Vielleicht muß ich als volklich ergriffener Mensch zugeben, daß anderes fremdes Volkstum höher an Macht sei als das meinige. Höher an Wert gilt mir keines, gilt mir nichts sonst auf der Welt und über der

Welt. Hier ist in sinnlicher, irdischer Gestalt ein unendlicher Gehalt, eine unendliche Bedeutung vor mir aufgetan, der mich mit unbedingter Forderung ergreift.

Mag man sich andere Werte denken als Vaterland, Nation, Volkstum, etwa Wissenschaft, Kunst, Menschenliebe. Sie bleiben alle unter dem Wert und Bedeutungsgehalt, der uns im geschichtlichen Leben des Volkstums umfängt und sich mit unserer Arbeit, unserm Einsatz immer weiter zeugen will, zurück. Also nicht etwa als eine immergleiche Wertgröße, einen unveränderlich daseienden Gehalt, haben wir uns Nation, Volkstum, Vaterland zu denken. Wie ja auch die Wissenschaft ein Wahrheits l e b e n in uns ist, das immer neu unsere Seele bewegt und in der Bewegung der Seelen sich selbst immer reicher entfaltet. Oder wie die Kunst in immer neuen Entfaltungen mit Werten der Schönheit in den künstlerisch bewegten Seelen aufbricht. So entfalten auch Volkstum, Vaterland ihren Bedeutungsgehalt, ihre geschichtliche Macht, ihre geistige Wucht nur in der Kraft von Seelen, deren lebendige Bewegung sie werden. Aber diese Bewegung, das ist der Sinn der national-religiösen Auffassung, ist von einer letzten Überlegenheit, der die wissenschaftliche Bewegtheit, die künstlerische Bewegtheit und jede sonstige Bewegtheit der Seelen nicht gleichkommt. In ihr ist göttlicher Aufbruch. Sie ordnet sich jenen anderen Bewegtheiten nicht nur über, sondern ordnet sich ihnen so über, daß sie jene in sich hineinordnet und dadurch jene erst zu Kraft und Blüte bringt. Nicht also steht sie in einer Reihe mit ihnen, als gäbe es eine Wertstufenleiter, deren oberste Sprosse sie selbst wäre. Am wenigsten ist hier an ein vermeintliches Reich der Werte gedacht, in dem es Vorrang und Nachrang gäbe. Sondern wir meinen, wenn in einer Seele das Leben ihrer Volkheit nicht in der W u r z e l ist, dann verdorren und entarten auch alle anderen Wertlebendigkeiten. Hier ist heiliges Zentrum, auf das alle anderen Werterlebnisse erst bezogen werden müssen, um Kraft und Fülle zu gewinnen, und in solchem Gliedwerden der letzteren wächst und entfaltet sich das Zentrum selbst. Kurz, wir haben es zu tun mit einem Gottestum in der Seele, als Leben spendendem Zentrum für alle andere Wertbewegung.

Damit ist der Mißdeutung vorgebeugt, als gelte in der national-religiösen Auffassung die Nation als irdischer Gott. Nein, das innere Sein eines Menschen kommt nicht in Ordnung, wenn er nicht selbst Nation wird, d. h. wenn es ihm an volklicher Klarheit und Wahr-

heit fehlt. Wenn er nicht in sich selbst das Verhältnis zu seiner Nation, seinem Staate, seinen Volksgenossen in Ordnung gebracht hat, und zwar so in Ordnung gebracht hat, daß das alles in einer Bejahung bei ihm zusammengreift, dann mag er irgend etwas anderes in der Welt oder über der Welt noch so sehr bejahen: die Wahrheit des Lebens bejaht sich bei ihm nimmermehr. Nicht zum irdischen Gott erhebt er Vaterland und Volkstum in Hochmut und Übermut anderen Völkern gegenüber, sondern Volkstum und Vaterland werden sein innerer Gottesatem, an dem er seine letzte Erlösung hat, mag er die vorletzte an Wissenschaft, Kunst oder sonst was haben.

Nach allem, es sind die drei christlich-religiösen Auffassungen von der national-religiösen Auffassung zu unterscheiden. Barth, der Künder der dialektischen Theologie: das Christentum ist nichts als Erlösungsreligion, in keinem Sinne Aufgabenreligion. Die pazifistischen Theologen: das Christentum ist auch Aufgabenreligion, aber die nationale Aufgabe hat darin keinen Platz. Die volksbejahenden Theologen: der Dienst an Volk und Vaterland verträgt sich nicht nur mit dem Geiste des Christentums, sondern ist ein Brennpunkt christlicher Sittlichkeit. Nach allen diesen drei Auffassungen kommt es zuerst darauf an, daß der Mensch von Gott entsühnt werde. Von der Kraft seines neuen Lebens würden dann auch die Aufgaben gesegnet, denen er sich zuwende, auch wenn, wie Barth meint, der ausdrückliche Wille Gottes auf keiner dieser Aufgaben liege. Aber, setzen die volksbejahenden Theologen hinzu, der Dienst am Vaterland sei gerade das Werk, das vor Gottes Augen besonders wohlgefällig sei. Die Vaterlandsliebe sei Aufgabe von Gott, jedermann ins Herz geschrieben. Die Nationalreligiösen lehnen es ab, daß ein transzendenter Gott die Vaterlandsliebe zur Aufgabe machen solle; sie sei allerdings jedermann ins Herz geschrieben, aber durch eigene Göttlichkeit.

II. Von Sinn und Sinnlosigkeit des Erlösungsgedankens.

Was ist es mit jenem Erlösungsgedanken, der allen drei Richtungen christlicher Theologen gemeinsam ist, und, wie das Beispiel Barths zeigt, von der Streitfrage, ob Gott noch andere Anliegen an die Menschen habe, als nur einzig ihre erlösten Seelen, völlig getrennt werden kann? Gibt es etwas in uns, das der Erlösung bedarf? Widerstrebt nicht der adeligen Seele jede Erlösung,

die ihr von **außen** angeboten wird? Vor allem, kann uns die Frage, ob Erlösung oder nicht, in Ansehung der Sache von Volkstum und Vaterland überhaupt **berühren**? Brächte etwa der erlöste Christ in seinen Dienst an Volkstum und Vaterland ein Plus hinein, das die natürliche Hingabe daran überwöge?

Das Wort „Erlösung“ hat für viele unter uns einen bitteren Geschmack bekommen, weil wir es zu oft in knechtseliger Weise gehört haben. Uns soll Erlösung durch „Vergebung“ beschert werden, die durch Reue und Sündenbewußtsein erbettelt werden muß. An der Tatsache der Erlösungsbedürftigkeit sollten wir nicht vorübergehen. Erlösung wovon? Von Leid, von Schuld, von Sünde? Das Christentum denkt nicht an Erlösung von Leid. Dadurch unterscheidet es sich grundwesentlich vom Buddhismus, der den Menschen von Leid erlösen will. Was kümmert sich eine heldische Seele um Leid, das ihr widerfährt, außer es müßte — Leid um Schuld sein. Der Ritter, der auf Dürers Bild gelassen zwischen Tod und Teufel hindurchschreitet, verlacht die buddhistischen Leiden, deren äußerstes der Tod ist, mit dem Teufel aber meint er selbst fertig werden zu können. Auch das Christentum ist nicht leidenscheu — das Leid kann ihm eine köstliche Zucht sein —, sondern es will von Schuld erlösen, und zwar meint es die unvermeidliche Schuld. Es hätte keinen Sinn, sich von einer Schuld erlösen zu lassen, die man wieder gut machen kann, von Unrecht, das man begangen, von einem Makel, den man auf sich geladen hat. Das beides mache man gefälligst selber wieder wett. Unvermeidliche Schuld dagegen — die kann man nur durch Erlösung „los“ werden. Ob es unvermeidliche Schuld gibt? Ist man immer treu gewesen, immer rein gewesen? Hat man nicht in Pflichtenkonflikten es auf sich nehmen **müssen**, daß man der einen Seite notwendig etwas abbrechen mußte? Hier tritt die Sehnsucht nach „Erlösung“ ein, nach dem Erleben reinigender Gotteskraft, die das Versagen überwindet. Es fragt sich nur, ob man hierbei an eine göttliche Liebeshilfe von oben denken soll, oder an einen Gottesstrom der Liebe, der **in** uns aufbricht und unsere Schwäche, unser Schwanken hinwegschwemmt.

Allen theologischen Richtungen ist gemeinsam, daß sie unsere „Schuld“ in unvermeidlicher „Sünde“, d. i. in unvermeidlicher Empörung gegen den transzendenten Gott, sehen, und daß sie dementsprechend unsere Erlösung in „Gottes Vergebung“ bestehen lassen. Erst danach gewähre er uns seine Liebeshilfe in den Nöten des Gewissens.

Muß denn aber „Schuld" gerade in „Empörung wider Gott" und muß Erlösung gerade in Vergebung bestehen? Für unvermeidliche Schuld ist Vergebung sinnlos, für vermeidliche wertlos. Die vermeidlichen Tat- und Gedankensünden, die sich der Beichtvater erzählen läßt, und für die er Gnade austeilt, soll man durch bessere Tat und bessere Gedanken erledigen. Immerhin, es ist nun einmal so, das Christentum macht aus Gottes Vergebung und seiner liebenden Hilfe einen Knoten, indem es vor die Schuld im Versagen vor Aufgaben die Schuld wider Gott stellt. Je mehr dabei als Bedingung von seiten des Menschen das Flehen um Vergebung, die Haltung des zerknirschten Sünders in den Vordergrund gerückt wird, um so mehr verliert der Heils-Gedanke göttlicher Liebeshilfe an Kraft. Deren Ort ist recht eigentlich die unvermeidliche Schuld am Werke. Die adelige Seele wird sich gerade diese Schuld niemals verzeihen. Denn der Makel klebt an ihr, sie kann sich selbst nicht anders machen und das Leid darum quält sie. Was wäre also göttlicher für Gott, den transzendenten Gott, wenn diese Not zu ihm getragen wird, als daß er die Qual der Not durch reine Liebe beendete!

Indessen für das Thema von unvermeidlicher Schuld und göttlicher Rettung aus ihr kann die Annahme eines transzendenten Gottes sehr wohl entbehrt werden. Nur auf pantheistischem Boden kann das Thema nicht gedeihen. Im Pantheismus gilt Gott als Weltgesetz, Allseele oder Allkraft. Da kann im Menschen keine Erlösungssehnsucht aufkommen, weil er schon durch und durch göttlich erfüllt ist. Unvermeidliche Schuld ist hier nicht einmal denkbar. Schuld, die man ist, gibt es nicht. Gäbe es sie aber, so wäre wiederum Erlösung unmöglich. Denn nur Göttliches kann den Menschen erlösen. Ist des Menschen Seele aber schon selbst göttlich, so kann ihr kein Zuschuß aus anderer Quelle kommen. Ihr natürliches Sein kann sie nicht über sich selbst heben. Kein Mensch kann sich zu mehr erschaffen, als er von Natur ist. Ist schon sein Natürliches gotthaft, so wird er nie seine vergeistigte Natur finden.

Gibt es keine pantheistische Wendung des Erlösungsgedankens, so ist darum doch eine andere als die christlich-theistische Fassung durchaus möglich. Wir brauchen nur in die deutsche Mystik zu blicken. Wie, wenn der Erlösungssehnsucht des Menschen die Sehnsucht von etwas Unerlöstem in ihm zugrunde läge, das in einer unseienden Tiefe harrte, die sich nie mit einer Faser unseres Seins decken könnte? Nur durch ihn, den Menschen,

könnte die verborgene Heimlichkeit Existenz gewinnen, aber diese Existenz wäre wiederum etwas ganz anderes, als unsere Existenz, sie wäre von einer Höhe, Reinheit, Geistigkeit, die, uns sich mitteilend, gerade das uns geben könnte, was uns aus der sittlichen Unzulänglichkeit unserer Existenz hinaushöbe? Vielleicht ist unsere Erlösung der Atem jenes Unerlösten, das sich ohne den Menschen nicht entsiegeln kann, das in seinem Willen geboren sein will, aber im menschlichen Willen, der ihm Geburtshilfe leiht, als ein Himmel über dem Willen aufgeht? Dieser Himmel könnte auch in der Liebe zu Volk und Vaterland aufgehen und vielleicht gerade in ihr am meisten.

III. Das Wesen unvermeidlicher Schuld.

Fragen wir zuerst, wie und gegen wen wir unvermeidlich schuldig werden! Fichte hatte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" von der vollendeten Sündhaftigkeit des damaligen Geschlechts gesprochen und diese Sündhaftigkeit in der Selbstsucht gesehen. Freilich meinte er vermeidliche Selbstsucht, so sehr ihr Allgemeinwerden in den preußischen Ländern jeden einzelnen mit ihrer Verderbnis umspann. Sicherlich muß im Born der Volks- und Vaterlandsliebe, wie er sie sah, als Dasein göttlichen Lebens in uns, auch unvermeidliche Selbstsucht ertrinken. Welches ist diese, worin besteht der Tribut, den auch im „besten Leben" unsere Geschöpflichkeit über uns verhängt?

Die Menschen sind mit vielen Sachen im Guten und im Bösen beschäftigt. Es hängt vom Spiele ihrer Neigungen ab, mit welchen Sachen sie sich vornehmlich beschäftigen. In jedem Menschen spielen viele Neigungen, aber bei den einen treten mehr diese, bei den anderen treten mehr jene Neigungen in den Vordergrund. Da sind die selbstischen Neigungen, die Verliebtheit des Menschen in die Lust, die er kostet, und in die Person, die er ist. Sie machen ihm den Kitzel der Lust zu einer Werterscheinung, der er nachjagt, machen ihm den Ruhm, die Ehre, die Macht, die Schönheit, den Reichtum seiner Person zu anderer Werterscheinung, an der er hängt. Was ihm begegnet, das tastet er danach ab, ob es ihm nützt, um daraus Lust zu gewinnen oder Wertverbreiterung, Werterhöhung für seine Person. Nach solchen utilitaristischen Gesichtspunkten kann man auch Gott und Vaterland, Kirche und Staat,

Liebe und Freundschaft abtasten. Nichts in der Welt und über der Welt wird verschont von dem Abtasten mit dem Auge der Selbstsucht. Daneben sind in jedem Menschen aber auch unselbstische Neigungen angelegt. Unser altruistisches Gefallen rückt uns andere Einzelmenschen in seelische Nähe. Je nach seiner Lage werden wir mit Mitleid oder Mitfreude erfüllt. Wir werden aufgeschlossen für ihn, für sein Tun und Treiben, es selbst wird uns zur Werterscheinung, die es uns angetan hat, es oft bis ins tiefste Herz antun kann. Unselbstische Neigungen anderer Art gehen auf ideale Gegenstände, wie Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit und treiben uns, ihrer Werterscheinung anzuhängen. Ein dritter Kreis unselbstischen Gefallens richtet sich auf menschliche Ganzheiten. Von ihm kommt es, daß uns Gesamtheiten, in denen wir mit anderen Menschen zusammengefaßt sind, oder zu denen wir uns mit ihnen zusammenfassen, zu Wertgebilden werden, daß wir Liebe, Verehrung, den Stolz der Zugehörigkeit zu Stamm, Stand, Staat tragen.

Gegenüber diesen unselbstischen Anlagen regen sich die selbstischen Anlagen und fordern ein Vorrecht. Wird ihnen dieses gewährt, so tritt der Selbstler in Erscheinung. Er betreibt nur seine Sache, auch wenn er sich äußerlich in den Dienst einer karitativen, ideellen, sozialen Sache stellt. Es gibt Menschen, die den Dienst dieser Sachen niemals anders als selbstisch betreiben, sei es, daß sie daran eine Art Rausch suchen oder ihre eigene Ehre, ihren eigenen Nutzen. Ja sie können sie niemals anders ansehen als mit eudämonistischem oder utilitaristischem Auge, und meinen, daß alle anderen Menschen sie auch so ansehen müssen.

Demgegenüber gibt es genug Menschen mit unbelogenen altruistischen, sozialen und ideellen Regungen, Menschen, die sehr deutlich empfinden, was echte altruistische, soziale und ideelle Hingabe ist, nicht nur bei anderen, sondern in erster Linie bei sich selbst. Nur freilich, jeder Mensch hat daneben auch Geschmack von sich und seinen Zuständen. Er liebt das Leben und nicht den Tod. Er freut sich der Lust und scheut Schmerzen, auch in ihm ist ein Durst nach Wertgefühl seiner Person. Wenn sich in solchem Menschen, der sich die Wahrheit der ideellen, sozialen und altruistischen Gefallensregungen bewahrt hat (der diese oder jene in sich stark werden fühlt), die Kraft entsprechender erwachender Begabung regt, zumal in eigener drängender Jugend, dann wendet er sich gern einem sozial, ideell oder altruistisch gerichteten Berufe zu, das heißt

er fügt sich einem der Arbeitsgebiete und Einrichtungen ein, in denen die Menschen seit alters ihrer sozialen, altruistischen oder ideellen Hingabe Nahrung und geregelten Fortgang gegeben haben, sei es der Dienst an Menschen oder der Dienst an Sachen, Dienst in der Kunst, in der Wissenschaft, Dienst in der Krankenpflege oder in der Krankenberatung, Dienst am Staate, an der Familie, Dienst in der Schule, Dienst im ehrbaren Handel und dergleichen. Solcher Dienst erfordert den vollen Ernst seines Willens und seiner Kraft, und nun fragt es sich, wird der Wille in der Treue der Sache bleiben, die seine Besttat verlangt, wird er zu der sich stets weiter spannenden und stets reifer verinnerlichenden Energie des altruistischen, ideellen und sozialen Gefallens werden, das ihn das Werk anfangen ließ? Ebenda geht ihm allzuleicht sein Selbstisches durch. Es bricht aus dem ganzen Umfange seines Lebens auch in dies Gebiet hinein, in dem es nicht heimatberechtigt sein darf. Es nagt an der Kraft der Hingabe und an der Lauterkeit der unselbstischen Energie. Es streut Unkraut in den Acker, sät Eitelkeit, Lohnsucht, Herrschsucht hinein. Es läßt Mattheit und Oberflächlichkeit erwachsen, die Leerheit der Gewöhnung breitet sich aus.

Ein aufrechter Mensch empfindet dies innere Abgleiten als einen Makel und gibt sich einen Ruck. Aber indem er sich anstrengt, um die Schwäche loszuwerden, um sich in die Zucht der Sache zu nehmen, wird seine Haltung im Vergleiche mit dem ersten Erleben, da sein unselbstischer Impuls aufgeflammt war und ihn der Geist der Sache trug, sehr verändert. Gesetzliches Wesen nimmt ihn gefangen, und wenn gerade dies nach außen als die höchste Konzentration seiner Tätigkeit erscheinen mag, etwas Unbestechliches in ihm sagt ihm, daß mehr Aufschwung, mehr geistige Bewegung in ihm sein müßte, ein anderer Aufschwung vielleicht, als jener des ersten Triebes, dessen natürliche Kraft sich gelegt hat, jedenfalls nicht dieser Plack der Moralität, die den selbstischen Anfechtungen immer wieder mühselig die Pflicht abringen muß, um immer wieder zu finden, daß die Seele matt geworden ist. Er war ein Getragener von der ersten Glut unselbstischer Bewegtheit, von der heißen Kraft des jungen Triebes. Er ist ein Mühseliger und Beladener in der Mühle der Pflicht geworden. Könnte es noch etwas Drittes geben, ihm ein neues Erleben, eine neue Weise unselbstischer Bewegtheit beschert werden, die ohne den Nagezahn der Selbstischkeit bleibt und höheren Auftriebes mächtig wäre, als das Roß des Triebes trägt?

IV. Der Erlösungssinn evangelischer Liebe.

Hier setzt die christliche Lehre von der Erlösung ein, wenn man sie sinnvoll versteht. Das Gefühl sittlicher Ohnmacht überkommt den Menschen, der mit sich selbst um sein unselbstisches Leben, sein Adelsleben ringt. Er merkt, daß er immer ins Minus kommt, daß die Sache, mit der er es zu tun hat, sei es eine wissenschaftliche oder künstlerische, eine menschheitliche oder eine vaterländische Sache, einen reinen und lebendigen Menschen erfordert, damit sie nicht selbst verunreinigt werde, den Sinn ihrer Tiefe, den Gehalt ihrer Bewegung verliere, daß er ihrem Geiste die reinste Gesinnung, die lauterste Liebe, die kräftigste Tat schulde, und daß er ihr, der Sache, gegenüber schuldig werde, wenn er halb und halb bleibt. Aber immer findet er sich im Konflikt mit sich selbst, im Konflikt auch mit anderen Aufgaben, vor die ihn das Leben stellt. Der Ernst der Forderung ängstigt ihn, die Verantwortung erdrückt ihn, die Unbeirrtheit des ersten Idealismus kann er sich nicht mehr geben. Das ist die Seelenlage, in der evangelisch gesehen dem Menschen innere Befreiung durch göttliche Erlösung ganz nahe ist. Der Mensch sieht die Unmöglichkeit, bei sich selbst ohne Makel zu bleiben, er haßt mit diesem Makel seinen eigenen Anblick, er kann und will sich die Zerrüttetheit der Seele nicht verbergen, er bekennt die Wehrlosigkeit vor seiner eigenen Dämonie und flieht mit diesem Bekenntnis zu Gott, dem Gott der Christenheit, der ihm um den Preis dieses Schuldbekenntnisses die Erlösung angeboten hat. Allsogleich ist das neue Leben in ihm. Eine Kraft, Ruhe und Sicherheit der Entscheidung überkommt ihn, die aus höherem Vermögen als seinem eigenen stammt.

Wohlgemerkt, nicht die Sache hat der rettende Gott angesehen, sondern den Menschen selbst, die Qual, die er über der Verantwortung für die Sache erleidet und die Verzweiflung, daß er jeder Sache gegenüber, die nur von reinem Wollen leben kann, schuldig werden muß. Es sind just die Sachen, die aus seiner unselbstischen Angelegtheit heraus als werbende Forderungen vor ihn getreten sind und deren Dienst vergiftet wird, wenn sich irgend eine Form der Selbstsucht in sie hineinschleicht, sei es auch nur das natürliche Absinken der Willensspannung, die natürliche Erschlaffung durch Gewohnheit. Der Mensch muß unvermeidlich schuldig werden. Aber mit der Hinwegnahme der bereuten Schuld wird ihm zugleich ein neues Verhältnis zu der Sache selbst geschenkt, in

welchem er und sie gesegnet ist. Er wird erfüllt mit der Kraft evangelischer Liebe. Evangelische Liebe ist hier nicht gedacht als eine besondere Art der Liebe, sondern als Liebe jeglichen Zuges, sofern sie unter das Evangelium gestellt ist.

Man hat aus evangelischer Liebe allzuoft eine Zuckersuppe gemacht, eine weichherzige Sentimentalität, die unerträglich wird, wenn sie sich ein Richtertum über die Liebe zu Volkstum und Vaterland anmaßt. Aber mit der unterschiedslosen Humanität einer nebelhaften allgemeinen Menschenliebe hat nach meinem Verständnisse die evangelische Liebe nichts zu tun. Da rauschen unter den Mauern alter Dogmen lebendige Wasser, die es lohnen, daß man mit neuem Spaten danach gräbt. Der Erlösungsbegriff des Christentums hat einen unvergänglichen Wert, ohne dessen Würdigung sich jede Kritik am Christentum selbst entwürdigte. Es ist dies: Hat der Gläubige den *Kampf* um Selbstlosigkeit, um seine Adelsseele auf Gott geworfen, so empfängt er von Gott die Selbstlosigkeit, seine Adelsseele. Er empfängt Verchristlichung aller seiner Hingaben. Christliche Liebe ist das Reinwerden unserer unselbstischen Neigungen vom Staube der Selbstsucht und der Flüchtigkeit des Triebes, ist ihre durchhaltende Energie, ist mit einem Worte die Verwesentlichung unserer Hingaben, ihr Adligwerden in der Kraft Gottes.

Erinnern wir uns daran, daß lutherisch gedacht Gott nicht die Sachen ansieht, an welche die Menschen hingegeben sind, sondern die Menschen selbst, wie sie hingegeben sind. Alle irdischen Werte sind ihm nichts gegen den Wert unserer Seele. Es gibt keine Objekte, die ihm über die Seele gehen. Aber die Seele soll sich in der *Arbeit* an den Objekten betätigen und daran ihren Wert als Seele zeigen. Ihr ist die Aufgabe gestellt, die eine und einzige, im Handeln für Aufgaben, welche es auch seien — und immer stehen wir in lebendigen Aufgaben — treu und rein zu sein. Gott will unsere Treue und Reinheit in der *Erfüllung* von Aufgaben, stellt uns aber die Aufgaben selbst frei.

Aber eben im Dienste der Aufgaben, die unsern Willen über uns hinaus spannen, so hatten wir vorhin gehört, findet der Mensch die Treue und Reinheit nicht aus eigenen Kräften. Er kann nicht anders, er muß daran schuldig werden, er kann sich vor dem Schuldigwerden von sich aus nicht retten und flieht mit dem Bekenntnis seiner Schuld und seines Unvermögens zu Gott, dem transzendenten Gott der Kirche. Nun empfängt er Vergebung und in der Vergebung Rettung. Das heißt, Gott umkleidet die

selbstlosen Neigungen des Menschen, immer noch gleichgültig, auf welche Gegenstände sie gehen, mit seiner Kraft und löscht die heimliche Berührung, die sie mit unserer Selbstsucht, mit unserer Eitelkeit, unserer Oberflächlichkeit, der Schwäche unseres Leibes, unseres Willens haben, aus und entgiftet sie von allem unreinen Zusatz. Eben dieser neue Geist, in dem wir unsere Hingabe leben, ohne den Staub der Ichheit darin, ist die christliche Liebe. Christliche Liebe ist jedes göttlich veredelte Wollen über uns hinaus. Sie ist verwesentlichter Altruismus, das ist verwesentlichte Hingabe an Mitmenschen, die sich von der Ichsucht abgelöst hat und darum für den Anderen sogar zu sterben bereit ist; sie ist ebensogut verwesentlichter Idealismus, Liebe zur Wahrheit und Kunst, die gleichfalls zu jedem Selbsteinsatze gewachsen ist; und sie ist verwesentlichte Liebe zu Volkstum und Vaterland, in der nicht minder jede Selbstsucht ausgetilgt ist, jede Furcht vor Lebensnot und Leibestod verschwunden ist. Vor jeder Aufgabe, in der sie über sich hinaus eingefordert wird, steht die neugeborene Seele in der höheren Liebe, die die Kraft Gottes mit ihren Neigungen zeugt. Evangelische Liebe, das sind noch einmal unsere selbstlosen Neigungen nach Abzug aller Selbstischkeit, die sonst in sie hineinspricht. In solcher Entgiftung sind es dann gar nicht mehr die bloßen unselbstischen Neigungen mit der natürlichen Hingabe, zu der sie im Sturme einer raschen Begeisterung auflohen können, sondern es ist lange Treue darin durch die Kraft Gottes, die in sie hineingetreten ist. Das alte Leben der unselbstischen Neigungen ist vergangen, es ist ein neues Leben in ihrem Acker geworden, eine geistige Wesentlichkeit, die in ihnen wirkt und doch über sie gespannt ist.

Erlösung, überhaupt gesehen, ist ein Loswerden der Selbstischkeit aus göttlicher Kraft, wie in allem Dienst an Aufgaben über uns hinaus, so auch im Dienste des Volkstums und Vaterlandserlebnisses. Diese Kraft kann, theologisch gesehen, nur von außerhalb unseres Erlebnisses, vom transzendenten Herrn der Welt und der Geschichte her, in uns treten.

Aber die transzendente Annahme kann entbehrt werden. Genug, wenn man festhält, daß sich solche Kraft in keiner Weise aus unseren Anlagen, unserm Vermögen entfalten könnte, als wäre sie darin irgendwie schlummernd gegeben. *Unsere* Anlagen, *unser* Vermögen, das heißt eben unsere Schwäche. Unsinnig zu denken, daß sich die Schwäche plötzlich in Kraft verwandelte!

Aber darum braucht unsere Erstarkung zur Reinheit noch keineswegs das Geschenk einer jenseitigen Göttlichkeit zu sein, die, in sich vollendet, ewig existierte, und der wir die „Vergebung“ erst abbetteln müssen. Viel eher ist sie zu deuten als die Lebensrune einer Göttlichkeit, die selbstschöpferisch in uns aufbricht, wenn wir im Vertrauen auf ihr heiliges „Ja“ mit der hochgemuten Entscheidung für reine Sachen den demütigen Willen zu eigener Reinheit verbinden.

So sehen die Nationalreligiösen die heilende Kraft des Volks- und Vaterlandserlebnisses an. Ihnen ist die Vorstellung fremd, daß etwa das Vaterlands- und Volkserlebnis von uns selbst, aus unserer eigenen Kraft, getragen sein könnte. Wir tragen nichts, wir müssen getragen werden. Unser natürliches Gefühl zu Volk und Vaterland, dem unsere erste Hingabe entspringt, muß über sich selbst erhöht, unser Blutswille zu Arbeit, Dienst, Opfer muß in Geistwillen verwandelt werden. Unser Blutswille drängt sich zur Gegenstandserscheinung des Gefühls und umfängt sie in raschem Entschlusse, der bald verlodert. Unser Geistwille hält an dem Gegenstande des Gefühls ewigen Sinn, die Offenbarung eines übersinnlichen Lebens fest, das sich in und über unserer Entscheidung aufschließt und sich bei uns, mit unserer Kraft und unseren Gaben, versinnlichen will.

Aus der Gegenwart d i e s e s Göttlichen quillt uns, nationalreligiös gesehen, die Erlösung. Daß uns sein Ewigkeitssinn erfüllt, das hebt unsern Willen über den Augenblick der Begeisterung zu ausdauernder Kraft, ermöglicht die lange Treue und die Tiefe der Hingabe. Ein inneres Positivum spannt sich in dem Aufleuchten dieses Ewigkeitssinnes über unserer vaterländischen Aufgabe. Ein bloßes Negativum, wie daß, etwa in „Vergebung“ der Sünde, nur die Schuld aus unserer Schwäche, aus unserer Zersplitterung in die Mannigfaltigkeit des Daseins von uns genommen würde, genügt nicht.

Es genügt auch den volksbejahenden Theologen nicht. Aber da sie im Volks- und Vaterlandserleben keinen eigenen göttlichen Strom sehen, der uns, wie F i c h t e lehrt, in sich selbst erlöst, so bleiben sie dabei, daß uns Gott vorher von der Schuld gegen i h n erlöst haben müsse. Danach segne er auch unser vaterländisches Tun. Sie versichern, daß Gott zwar nicht in unserer vaterländisch-volklichen Aufgabe, so doch bei ihr ist, daß sein Wille mit ihr geht und unsern von Selbstischkeit entsühnten Willen dorthin begleitet.

V. Theologisches Versagen vor dem Vaterlandserlebnis.

Hier begegnete uns die innere Zersplitterung der evangelischen Theologie, die keine zufällige ist, sondern in der Sache selbst liegt. Nicht nur widersprechen jener volklichen Inanspruchnahme des göttlichen Willens die pazifistischen Theologen, sondern erst recht die Dialektiker. Die Ansichten verteilten sich so: nach der dialektischen Theologie gibt es keinen besonderen Willen Gottes zum Dienste am Vaterlande. Er schenkt schlicht und einfach die Kraft neuen Lebens in die Einzelnen, die sich in jeder Art von Werk, das sie übernehmen, geltend machen wird. Auch vaterländisches Werk kann darunter sein, muß es aber nicht. Der erlöste Mensch selbst ist ein und alles.

Nach der pazifistischen Theologie: vaterländisches Werk kann nie im Lichte des Evangeliums stehen. Der Geist des Evangeliums geht über den engstirnigen Dienst am Volkstum hinaus auf ein universales Liebesreich, das alle Menschen umfaßt. Dem erlösten Menschen ist die Menschheit als Aufgabe gestellt.

Die volksbejahende Theologie: Dienst an Volkstum und Vaterland i st Gottes Wille an uns. Der Geist des Christentums verklärt diesen Dienst sogar zu einer sittlichen Aufgabe allerersten Ranges.

Schon der Gegensatz der pazifistischen und der volksbejahenden Theologen unter sich ist tödlich. Wären Vaterlands- und Volksliebe auf den Bescheid biblischer Worte angewiesen, wäre nicht schon in ihr selbst göttliche Klarheit, so müßte sie über der Unklarheit jenes Meinungsstreites verdorren. Aber dieser Meinungsstreit wird über der ehernen Folgerichtigkeit der dialektischen Theologie gegenstandslos. Die dialektische Theologie bringt es uns erst zum Bewußtsein, was es heißt, daß die Christenheit zu einem transzendenten Gott betet, d. i. zu einer Macht, an deren furchtbaren Unendlichkeit alles zerbricht, versengt, zerstäubt, was wir als „Wert" vor sie hintragen möchten. Diese Macht ist niemals in oder bei unserer Aufgabe; unser Wähnen, sie sei es, beleidigt sie. Gott ist immer der ganz Andere, der in keiner Gegenständlichkeit, die wir ergreifen oder die uns ergreift, erscheinen kann, sondern immer wider sie blitzt. Es ist ein kindliches Spiel der Vertrautheit, das sich die beiden anderen Theologie-Richtungen mit diesem Jenseits erlauben, das all unser Diesseits verschlingt. Der ganz Andere kann niemals Gott in uns oder Gott mit uns sein, sondern ist immer Gott gegen uns und

unsere Wertgefühle, außer wir empfangen an seinem geoffenbarten Wort immerfort seine Wunder, den Leib und das Blut Jesu. Es ist gar nicht anders denkbar: es muß immer Fremde sein zwischen diesem Überschwange der Unendlichkeit und selbst unserem besten Leben. Nichts als seine Offenbarung kann die Fremde durchbrechen. Jeder Versuch, über den Buchstaben der Bibel um das Kleinste hinauszugehen, jeder Gedanke, daß unsere Anliegen, und seien es unsere teuersten, seine Angelegenheit sein könnten, muß nicht nur scheitern, sondern ist Frevel und menschliche Anmaßung gegenüber seinem Herrenrecht. Es gibt immer nur seine Beziehung auf uns, wir können und dürfen weder uns, noch unsere Werke, noch unsere Ideale auf ihn beziehen.

So gibt es denn auch keine Schuld gegen Sachen, die der Gegenstand seiner „Vergebung" sein könnte, keine Schuld gegen noch so „ideale" und „heilige" Sachen, wie wir götzendienerisch sagen, denen gegenüber er uns zu neuen Menschen mit neuer Liebe machte. In aller Verherrlichung irdischer Dinge steckt unser heimlicher Ungehorsam gegen sein Herrschertum, ein Ungehorsam, über den selbst wie dessen Gegenstände sein Gericht ergeht.

Der Leser kann hiernach die Rechnung aufmachen: erfaßt uns in der Volks- und Vaterlandsliebe ein göttliches Leben, das uns übersinnlich durchweht, unsern Willen rein, unsere Kraft stark macht, so kann es niemals auf einen Beistand des transzendenten Gottes zurückzuführen sein, auf eine Hilfe, die von ihm ausgeht, einen Segen, den er auf uns und unserm Werke ruhen läßt, nachdem er die Schuld unserer Schwäche daran gelöscht hat. Spüren wir dennoch: in unserer Volks- und Vaterlandsliebe steht Göttlichkeit, hier geht mehr in uns vor, als aus uns hervorgeht, hier begegnet uns ein Strom der Ewigkeit, der unser irdisches Dasein zu seiner Hülle macht, um sich zu Geschichte und geschichtlichem Sinn zu prägen, so ist das die transzendente Fremdheit des Barthschen Gottes nicht.

So bleibt uns nur die Wahl, entweder bei der Transzendenzreligion zu bleiben und das innere Heiligtum, das bei uns aufgegangen ist, für ein Gaukelwerk unserer götzendienerischen Vernunft zu nehmen, oder uns zur Religion der deutschen Mystik (und Fichtes) zu bekennen, die jenes feierliche Erlebnis einer uns innerlich erfüllenden Unendlichkeit als Gottes selbstschöpferisches Werden in der Seele bezeichnet. Wir haben nur die Wahl zwischen göttlicher Unendlichkeit, die uns innerlich erfüllt,

oder solcher, die uns äußerlich umdroht, andere Möglichkeiten gibt es nicht mehr nach der grausamen Ehrlichkeit der dialektischen Theologie. Wir sehen diese folgerechte Transzendenztheologie ganz und gar von zwei Worten beherrscht: „Sünde“ und „Gericht“. Vielleicht trifft man Barths Meinung am besten so, daß man sagt, wohl scheint Gottes Licht auf die vergänglichen Wesenheiten eine Zeitlang und läßt sie als Güter, als Wesentlichkeiten vor uns aufglänzen, dann aber trifft sie sein Blitz und stürzt sie zurück ins Wesenlose. Die geschaffenen Lichter sind nur Lichter für uns, solange er sie leuchten läßt, und immer wieder macht er alsbald Erde und Asche daraus. Wenn wir uns das nicht klarmachen, so finden wir nicht das richtige Verhältnis zu Gott. Wir müssen mit Schrecken der Vergänglichkeit und Nichtigkeit aller irdischen Werte inne werden, ihrer unvermeidlichen Wesenlosigkeit, aus der sie nur meteorhaft hervortauchen dürfen als flüchtige Werterscheinungen. Wir müssen geradezu fliehen vor dem schmeichelnden Eindrucke der Erhabenheit dieser Größen, müssen uns losreißen von ihnen, uns unter Gottes Gericht über sie und uns stellen. Gott will, daß wir vor der Götzenhaftigkeit aller Wertbilder, vor denen wir gekniet haben, erschrecken, wie er denn mit den Schrecken seiner Vernichtung über sie und uns hineinbricht. Dann, wenn wir in der Macht seines Gerichts von unserm Götzendienste zu ihm, dem Richtenden und Mächtigen, fliehen, dann tritt die Macht Gottes auf unsere Seite. Wir selbst sind durch Gottes Blitz hindurchgegangen und finden uns auf einmal hineingestellt in seine Sonne.

Wir müssen nach Barth nicht nur vor dem Götzendienste an wesenlosen Wertbildern fliehen — alle irdischen Lichter, in die wir uns vergaffen, sind solche wesenlose Wertbilder, bloßer Wertschein —, sondern wir müssen auch vor dem Götzendienste an uns selber fliehen. Wir müssen in tiefstem Erschrecken auch vor uns selbst hinweg und zu ihm hin fliehen, dann leuchtet uns plötzlich seine Gnade und Vergebung. Für Barth hängt beides untrennbar zusammen: daß wir unser Herz an irdische Güter hängen und sie mit hohen und angeblich heiligen Namen belegen, wie Vaterland, Volk, Menschheit, das ist schon ein Beweis dafür, daß wir an uns selber hängen. Es ist das Menschentum in uns, das sich diese Normen, Werte, Lichter erfindet, das Menschentum, das an sich selbst glaubt und für seine Bedürfnisse, seine Wünsche diese schimmernden Seifenblasen hervortreibt. Aber wie Gott die götzigen Ideale zerschlägt zu der Zeit, da es ihm paßt — auf dem Wege

der Geschichte liegen zerbrochene Staaten, zerbrochene Götterwelten — wie er ihre Wesenlosigkeit und Vergänglichkeit vor unsern Augen demonstriert, so nagt auch unaufhörlich an uns selbst unsere eigene Vergänglichkeit, der Wurm des Todes. Gott hat nicht nur tum ist unsere eigentliche Sünde, der Götzendienst an uns selbst, mit dem Grauen des Nichts umlagert. Das Menschentum ist in sich selbst und in seinen Wertgespinsten eine Täuschung, es ist Irrlicht über Sümpfen. Zerschlage erst dich und deine Götzen, dann bin ich bei dir! So spricht der Herr, indem er uns von sich aus zerschlägt. Als Herr der Natur überliefert er uns selbst der Vernichtung, dem Tode, als Herr der Geschichte zerschlägt er unsere Götzen, vernichtet Völker und Länder.

Zu diesen Götzen gehört wohlgemerkt auch unser Glaubenshochmut und unsere Moralität. Der Glaubensgötze, der Sittlichkeitsgötze (gute Werksgötze) sind ebenso scheinhaft und wertlos, wie der Vaterlandsgötze und der Menschheitsgötze. Eben dies Götzentum ist unsere eigentliche Sünde, das Götzendienst an uns selbst, das Götzentum an allerlei Idealen, die wir uns gebildert, an allerlei Gesetzesformen, die wir uns geschaffen haben. Überall verherrlichen wir uns und das unsrige, statt daß wir zu Gott fliehen sollten, der *sich* in uns verherrlichen will. Es geht uns immer um unsern Personwert, den wir von Hause aus zu haben meinen, oder den wir uns im Dienste unserer Götzen zu erringen meinen, durch Moral durch Glaubensgerechtigkeit, durch vaterländische Wichtigtuerei, durch Menschheits- und Fortschrittsträumerei. Es geht uns immer um unsere Ehre, unsere menschliche, allzumenschliche Ehre und wir verleugnen Gottes Ehre. Vaterland, Menschheit, unser Sittlichkeitswahn und die moralischen Werte, die dieser Wahn vor sich aufbaut — das also muß alles nach *Barth* erst in uns vergehen. Daß wir daran etwas zu haben glauben, das Wert ist und uns Wert gibt, das ist unser inneres Abgewendetsein von Gott (aversi sumus perversi sagt Augustin). Wir dürfen mit keinen anderen Wertgedanken erfüllt sein, müssen sie alle zerschlagen, um Gott allein die Ehre *des* Wertes zu geben, dann vergibt er uns die Schuld der Eitelkeit und Menschheitsbespiegelung und nimmt uns in *seine* Ehre auf. Kräfte seines Geistes bewegen uns dann und machen uns, die Fliehenden vor der Sünde der Abgötterei, zu neuen Menschen. Unsere Abgötterei mit uns selbst und unseren Idealen war der Hauptanstoß, den Gott an uns genommen hatte, die Sünde wider das erste Gebot. Erschrecken wir vor dieser Sünde,

erzittern wir vor der Wesenlosigkeit unserer selbst und dessen, was wir vorher angebetet hatten, lassen wir uns durchschüttern von dem Vernichtungsatem, den Gott über uns und alles Unsrige haucht, dann sind wir schon durch ihn aus dem Staube der Vergänglichkeit errettet und in die wesenhafte Kraft seiner Ewigkeit gestellt.

Erlösung bedeutet für Barth, daß die Vergänglichkeit in einer inneren Begegnung mit Gott überwunden wird. Wir bleiben hineingestellt in den Strom des Fließenden, in die Flüchtigkeit der Zeit, aber wir hängen unser Wertbewußtsein nicht an das Vergängliche, wir lernen es ansehen und behandeln als Vergängliches, als Werterscheinung, die keinen Realwert haben kann. Der Realwert ist uns nur das göttliche Vergehen und das neue Wesen, das uns in der Vergebung geschenkt wird.

Wir sehen: bei Barth liegt auf dem Wege zu Gott die Zertrümmerung aller Ideale, auch des Vaterlandsglaubens, des Volksdienstes als selbstleuchtender Sonnen. Wir müssen uns von diesen hinweg zu Gott selbst wenden, so schwer es uns wird. Er allein ist die Sonne der Wertwirklichkeit und nicht nur Werterscheinung. Aber wie ist es nun weiter, nachdem wir von der Verehrung der Zeitlichter hinweg zu Gott, in seine Ewigkeit geflohen sind? Sollen uns die hohen Bilder des Vaterlandes, der Menschheit, des sittlich Guten, des Wahren gar nichts mehr sein dürfen? Wir knieen nicht mehr vor ihnen, die Gesinnung, daß wir das tun, ist ein für allemal in uns erloschen. Wir kennen keine andere Ehre mehr, als Gottes Ehre.

Aber könnte es nicht sein, daß uns hienieden Aufgaben des irdischen Lebens gezeigt sind, zu denen uns Gott selber beruft, damit wir mit neuer in ihm geheiligter Gesinnung daran arbeiten? Könnten sie nicht Arbeitslicht für uns haben, Aufgabenlicht aus Gottes Willen heraus? Sie sollen, könnte es nicht so gemeint sein, allerdings als Ideale, vor uns aufglänzen, nicht damit wir in ihnen schon selbst Ewigkeitsgehalt sehen, — es gibt nichts Irdisches, das ohne den Staub der Irdischkeit bliebe — aber vielleicht ist es vor Gott selbst würdiger, wenn wir solche Aufgaben ergreifen, als wenn wir ideenlos, in einer frommen Gleichgültigkeit, einer neuen Art der ataraxia ohne Bewegtheit durch Werterscheinungen über uns die Geschäfte des Lebens besorgten? Sollen wir uns den Menschen nicht denken können als Gottes Streiter für

Wahrheit und Recht, für Volk und Vaterland, meinetwegen auch für Menschheit und Völkerbund?

Bei Barth finden wir nichts davon, daß Gottes Regenbogen über den Aufgaben am Volkstum stehe. Wir finden im Gegenteil die wertverneinende Stimmung, die den Christen zur Erlösung führt, auch nach ihr festgehalten. Niemand habe das Recht, die natürlichen Ordnungen, in die wir uns hineingestellt fänden, Familie, Beruf, Volkstum, so anzusehen, als stünde dort Gottes Wille geschrieben. Dort ist und bleibt bestenfalls nur menschlich Hohes und Großen, aber nichts, das vor Gottes Auge bestehen könnte. Immerfort ergeht darüber sein Gericht. Der Mensch soll kein gutes Gewissen, weder im Kriege, noch im Frieden haben.

Alle ethischen Aussagen und Formeln, ob man Vaterland oder Menschheit sage, seien von dem Ausspruche, für uns geltende Normen zu sein, ausgeschlossen: In keiner sei ein System des Lebens enthalten. Das sei nur Gott selber, der uns als lebendige Frage stets neu begegne. In diesem religiösen System der ethischen Systemlosigkeit bleibt immer nur die Gefaßtheit auf Gottes Zorn übrig. Auch nach der Vergebung läßt es uns in innerer Abgeschiedenheit von allem Weltleben verharren. Es ist keine rechte Freudigkeit mehr möglich, irgendeinem der Werte, die uns im Zusammenhange des Lebens aufleuchten, recht von Herzen zu dienen. Unsere Wertempfindung dafür ist bis in die Wurzel zerstört, gebrochen worden. Es bleibt immer Furcht und Zittern, den Gehorsam gegen Gott zu verlieren, in der Vergötzung irgendwelcher Werte von ihm abtrünnig zu werden. Wir müssen immerfort bestrebt sein, uns in betonter Distanz von jedem Geiste weltlicher Dinge zu halten. Das Reich Gottes ist nach Barth niemals ein Reichtum der Werte.

Dieser Standpunkt berührt uns wie marxistischer Geschichtsmaterialismus, nur daß er ins Religiöse umgebogen und vergeistigt ist. Nach dem Marxismus sind Recht, Sitte, Religion, Staat nicht in sich selbst begründete Werte. Sie sind nur Widerspiegelungen des jeweiligen wirtschaftlichen Zustandes. Ändert sich die materielle wirtschaftliche Grundlage, so ändert sich auch das rechtliche, sittliche, religiöse, staatliche Vorstellen. All das ist reine Ideologie, in sich zerfließend und nichtig, abhängig von dem allein substanzhaften Wirtschaftsgeschehen, dem einzigen Realwerte, den es gibt. Dieses ist die tragende und sich wahrhaft aus sich selbst bewegende Wirklichkeit. Mit jeder neuen Phase, in die es eintritt, zerbricht es die alte Ideologie, die Werttraumgespinste, die sich als „geistig" auf-

blähenden Wesenlosigkeiten. An Stelle der rationalen wirtschaftlichen Wirklichkeit, die nach Marx alle Ideologie und die darauf aufgebauten Lebenssysteme zerbricht, tritt bei Barth die irrationale Wirklichkeit Gottes. Im übrigen die gleiche Relativität aller Wertbegriffe, die gleiche Verwerfung jeder Maßstäbe, die sich mit ethischen Forderungen über uns stellen. Immer wieder der Gott des Alten Testaments, der keine Götter neben sich duldet, der nichts als seinen Dienst, seine Ehre, seine Anbetung gestattet und die religiösen Symbole der anderen als Götzenbilder zerschlägt.

Deutsches christliches Empfinden kommt hier nicht mit. Nicht dies sich in den Staub werfen vor der Majestät Gottvaters deshalb, weil man Staub ist und entsetzt inne wird, auch mit dem Höchsten und Hehrsten, was man bisher verehrt hatte, Staub geschluckt zu haben, nicht diesen Kniefall vor Gott deshalb, weil er der stärkere Herr ist, als meine Ideale, die er vernichten kann und unversehens vernichten wird! Der Deutsche sieht seine Ideale auch vor Gottes Stirnrunzeln an. Er will sich nicht nach asiatischem Geschmack als Wurm zerbrechen lassen, noch viel weniger will er seine Hochziele deswegen verleugnen, weil Gott sie ihm knicken kann, sondern er hat die Sehnsucht nach unzerbrechlicher Treue, mit der er Gott anhängt und auch solchem anhängen möchte, was ihm vor Gott wert erscheint, daß er daran hängen darf. Die Wertung der Gefolgstreue liegt dem Deutschen im Blute. Sie spiegelt sich auch in der Treue zu „Ideen", die ihm Führer durch das Leben werden. Und wo er sich schwach fühlt, die Treue zu üben, da flieht er nicht vor dem Gegenstande seiner Treue und wirft ihn hinter sich, er flieht nicht vor der Aufgabe, vor der Idee, die ihm erschienen ist, sondern er flieht vor sich selber zu Gott und fleht, daß ihm Gott die Kraft zur Treue eben an seinen Aufgaben schenke, auch wenn er bitteren Kelch trinken muß. Sein „Idealismus" ist keine leere „Ideologie".

Bei Barth Sündenbewußtsein aus kosmischem Staubgefühl. Es besteht darin, daß man, selber Staub, nicht Gott, den Herrn der Welt und über der Welt, verehrt, sondern anderes, was auch Staub ist, in Ehrfurchtlosigkeit gegen Gott angebetet hatte. Man erschrickt vor dem Nichts und vor der Vergänglichkeit des Nichts und vor dem Gerichte Gottes über das Nichts, der es immer wieder zunichte macht. Deutschem Empfinden wandelt sich das knechtische Sündenbewußtsein, darin man Ungehorsam gegen einen transzendenten Gott bereut, in das Gefühl unausweichlicher

Schuld der Sache gegenüber, der man treu sein will, einer Schuld, in die uns unsere Geschöpflichkeit immer wieder verstrickt. Man wirft die Qual und Reue dieses Schuldbewußtseins, des Ringens um den Adel der Seele auf Gott, der als eine axiologische Macht der Reinheit vorgestellt wird. Das ist kein Sündenbewußtsein aus kosmischem Staubgefühl, sondern es ist Schuldbewußtsein aus ethischem Ohnmachtsgefühl. Dort: man bittet seine Anmaßlichkeit ab, die gerade auch in moralischen Bemühungen bestehen soll. Hier: man erschrickt vor der Dämonie des Selbstischen in sich und bittet um innere Reinheit und Treukraft vor dem Auge des Reinen und Treuen. Wir bitten mit anderen Worten um geheiligte Vaterlands- und Volksliebe, geheiligte Liebe zum Mitmenschen, geheiligte Liebe zu Wahrheit und Recht. Man könnte schon sagen, wir bitten um das Gut unserer nordischen Seelenhaltung.

So faßt volksbejahende Theologie unser Verhältnis zu Gott auf. Sein göttliches Wohlgefallen ruhe auf unserem Willen zu unselbstischen Aufgaben, und diesen Treuwillen dürften wir durch seine Liebe gestärkt wissen. Wir dürften den Dienst an unserm Werk, den wir ohne ihn in unmittelbarer Hingabe aufgenommen hätten, um so freudiger aus seiner Hand wiederempfangen, insbesondere auch den Dienst an Volkstum und Vaterland. Gott selbst habe uns die natürliche Liebe zu beiden ins Herz gelegt und wolle den Segen neuen Lebens, den er seinen Gläubigen schenke, zumal in ihrer Volks- und Vaterlandsliebe wirksam werden sehen.

Natürlich müssen die volksbejahenden Theologen diese Voraussetzung erst beweisen. Sie haben sich gegen die dialektischen und gegen die pazifistischen Theologen zu wehren. Der Beweis wird darin gesehen, daß Gott der Vaterlandsliebe unter allen Trieben, die uns bewegen, die größte Stärke gegeben habe, — ihre „naturhafte Unbedingtheit". Nicht minder liegt den volksbejahenden Theologen ob, von der Voraussetzung aus, daß Gott die Vaterlands- und Volksliebe will, und daß er ihr beim Gläubigen mit seiner Kraft aushilft, die Art der Hilfe zu schildern. Sie müssen Merkmale suchen, in denen sich die geheiligte Vaterlandsliebe, mit der sich der Christ unter Gott stellt, von der Vaterlandsliebe sonstiger Art unterscheidet. Dieser Unterschied soll darin liegen, daß die ungeheiligte Vaterlandsliebe in unsittlichen „Nationalismus" ausschlage.

Beide Gesichtspunkte vertritt der Göttinger Theolog Emanuel Hirsch in seinem Schriftchen „Die Liebe zum Vaterlande", beide

greifen fehl. Die Unbedingtheit, die Hirsch dem Affekte, dem bloßen Affekte der Vaterlandsliebe zuschreibt, teilt sie mit jedem beliebigen anderen Affekt, sei er selbstisch oder unselbstisch. Jeder Affekt nimmt uns im Augenblicke seiner Stärke ganz dahin, wie es andererseits die Gefahr jedes Affektes ist, daß er nach dem Augenblicke seiner Stärke verpufft. Ferner gibt es keinen natürlichen Vorrang eines Affektes vor anderen Affekten. Hirsch meint zwar, die Vaterlandsliebe dulde nichts Irdisches als gleichberechtigt neben sich. Aber wie oft wird die Sache des Vaterlandes zurückgestellt gegenüber doktrinären Meinungen oder gegenüber selbstsüchtigen, z. B. wirtschaftlichen Interessen oder gegenüber humanitären Anwandlungen oder gegenüber kulturellen Liebhabereien. Ebensowenig hält der Unterschied Stich, den Hirsch zwischen der geheiligten und der ungeheiligten Vaterlandsliebe sieht. Den Weg zu dieser Unterscheidung sichert sich Hirsch durch eine merkwürdige Behauptung über den Willen Gottes. Gott habe jedem Volke eigene besondere Aufgaben zugeschrieben und darüber hinaus allen Völkern gemeinsame Normen gegeben. Mit anderen Worten: Gottes Wille an die Völker vereinigt in sich Individualismus und Universalismus. Der allgemeine Inhalt des göttlichen Willens an alle Völker seien die ewigen Normen der Liebe und der Gerechtigkeit. Daneben habe jedes Volk durch seine Existenz eine besondere gottgewollte Aufgabe zu erfüllen und zu verteidigen. Hält man beides zusammen, so heißt das: jedes Volk habe immer zugleich mit der Verteidigung seiner Lebensnotwendigkeiten den universalen Normen der Liebe und der Gerechtigkeit zu gehorchen, es müsse sowohl Vaterlandsgewissen wie Weltgewissen haben. Der Individualismus der Vaterlandsliebe soll mit Gottes allgemeinen Satzungen einig gehen, nationales Selbst- und Sendungsbewußtsein sich mit dem sittlichen Geheiß über allem Menschentum vermählen.

Die natürliche Vaterlandsliebe, sofern sie nicht vor Gott getragen werde, ergreife nur die Sache ihres Volkstums und lasse Gottes universale Normen außer acht. Sie nehme die unheilige Form des „Nationalismus" an, der das eigene Volkstum vergötze und gewalttätig gegen andere Völker werde.

Das bedeutet einen moralischen und einen religiösen Tadel, den Hirsch über den „Nationalismus" ausspricht. Sein religiöser Tadel ist, theologisch gesehen, zuzugeben. Wen Volks- und Vaterlandsliebe ergriffen hat, wem die Entscheidung für sie zum innersten Gut geworden ist, der kann gar nicht anders, als daß er in Volks-

tum und Vaterland heilige Werte sieht. Dies Wunder kommt über uns, sobald wir unsere natürliche soziale Neigung, die auf Volk und Vaterland geht, willensmäßig bejahen, wie uns denn solches Wunder in jeder Entscheidung für unselbstische Gefallensziele überfällt. Niemals nämlich leisten es unsere unselbstischen Triebe allein, daß sie sich verwesentlichen, und sei ihr Neigungsleben noch so stark. Wir müssen ihren Gegenstand in selbstschöpferischer Willenstat bejahen oder verneinen. Dann, ja, was geschieht dann? Dann über unserm Ja stürzt eine Macht göttlichen Lebens in unsere Seele hinein. Die Schilderung Hirschs von der natürlichen, aber in schöpferischem Willensentschlusse bejahten Vaterlandsliebe zeigt eigentlich dies innere Gottesleben auf jeder Zeile. Wir können da nur sagen: hier ist ja Heiligtum, hier ist Religion darin. Was könnte solche Vaterlandsliebe durch das Hintragen vor einen transzendenten Gott noch gewinnen? Aber kein Theolog kann die eigene religiöse Innerlichkeit der Wille gewordenen Vaterlandsliebe zugeben. Auch Hirsch sieht in dem schöpferischen Jasagen zum Volks- und Vaterlandsgefühl die religiöse Tiefe dieses Ja oder Nein nicht, er sieht darin nur die sittliche Verstärkung des natürlichen Affekts, der sich aus naturhafter Unbedingtheit in tathafte Unbedingtheit verwandle.

Diese tathafte Unbedingtheit ihrerseits ist nach uns gar nichts Ethisches mehr, sondern ist der Aufbruch göttlicher Tiefe in uns, wie ihn die deutsche Mystik uns sehen gelehrt hat. Wer das Auge der Mystik nicht besitzt, der muß freilich in dem Bekenntnisse zur Heiligkeit des Volks- und Vaterlandserlebnisses Vergötzung sehen und sieht den biblischen Gott, der keine Göttlichkeit neben sich vertragen kann, beleidigt. Von hier aus ist es Hirschs aufrichtige Überzeugung, daß aus dem Frevel gegen Gottes Alleinheiligkeit andere Sünde kommen müsse. Solche Sünde sieht er in der innern Unsittlichkeit „nationalistischer" Vaterlandsliebe, die gegen die ewigen Normen der Liebe und Gerechtigkeit verstoße.

Indessen die vorgeworfene Gewalttätigkeit gehört keineswegs zum Wesen des Nationalismus. Je reiner die eigene Volks- und Vaterlandsliebe ist, um so mehr achtet man auch anderes Volkstum. Man ehrt in der Auseinandersetzung mit fremden Ansprüchen den Gegner, auch wo man ihn um des eigenen Volkstums willen nicht schonen kann, schont ihn aber soweit wie möglich. Gewiß gibt es in jeder Vaterlandsethik einen Konflikt zwischen dem Rechte des eigenen und dem Rechte gegnerischer Völker. Aber das ist ein

unvermeidlicher Konflikt. Hier kann sich Vaterlands- und Volksliebe den „ewigen Normen“ der Liebe und Gerechtigkeit nicht schlechtweg unterordnen, sondern muß sich selbst die Grenzen ziehen, wie weit sie um der eigenen Volksnotwendigkeiten willen jenen Normen folgen darf. Der Individualismus der Volks- und Vaterlandsliebe und humanitärer Universalismus können eben nicht restlos zusammengehen, und in bezug auf den Rest hat nicht der humanitäre Universalismus, sondern der volkliche Individualismus (Existenzialismus) zu entscheiden. Es anders verlangen, heißt eine Quadratur des Zirkels fordern.

Diese Quadratur liegt in dem Willen des theologischen Gottes selber, wie ihn Hirsch sieht. In der Ewigkeit jenes Willens ist sowohl die Treue des Einzelnen, des Volkseinzelnen eines jeden Volkes, für sein Vaterland, wie der Gehorsam gegen die universalen Menschheitsnormen verflößt. Nie kann uns in dem Konflikte der beiderlei Ansprüche eine erlösende Antwort von oben zuteil werden, weil schon dort beides unvereinbar auseinander klafft.

VI. Die innere Göttlichkeit des Vaterlandserlebnisses.

Wir sehen, wie das christliche Gottesbild in Stücken zerreißt, wenn es von dem Mysterium der Volks- und Vaterlandsliebe berührt wird. Barth, Hirsch, die Pazifisten, — da ist jedes Hand wider jeden. Um so klarer leuchtet das Mysterium in seiner eignen Göttlichkeit. Wir brauchen nicht um Vergebung zu zittern, die alle theologischen Richtungen, so sehr sie sonst einander widerstreiten, für die Krone göttlicher Gnade halten, so sinnlos sie unvermeidlicher Schuld gegenüber ist. Wir halten es auch wiederum im Gegensatz zu allen theologischen Richtungen nicht für Vergötzung, wenn wir spüren, daß in unserm Volks- und Vaterlandserlebnis ein heiliges Ja über Volkstum und Vaterland aufgeht, daß wir hier in einen Strom göttlichen Lebens eingetaucht sind, der unser Leben zu Gehalt und Sinn weiht und so die selbstsüchtige Eigenzwecklichkeit darin vernichtet. Laßt doch Euren transzendenten Gott, um dessen Willen in bezug auf Volkstümer und Vaterländer Ihr Euch streitet, aus dem Spiele! Erlebt die lebendige Religion, die inwendig in Volks- und Vaterlandsliebe ist, wie sie Tausende und aber Tausende erlebt haben und erleben werden, ein Ernst Moritz Arndt, ein Schauwecker, um nur diese beiden zu nennen!

Arndt[1]) nennt zweierlei, was seinem deutschen Empfinden für heilig gilt. Einmal spricht er von der Göttlichkeit der Vaterlandsliebe. Die Liebe zu Volk, Freiheit, Vaterland sind für ihn heilige Gluten, Gottestriebe, die unser Herz bewegen. Einem subjektiven Erleben also schreibt er göttliche Art zu. Arndt kann sogar von einem heiligen Hasse sprechen, der aus der Vaterlandsliebe geboren wird, dem Hasse gegen die Vernichter des Volkstums (wenn ein fremdes Volk über die Grenze dringen, Leiber und Geister in Knechtschaft nehmen, unsere Güter rauben, uns seine Sprache und Sitte aufdrängen will). Diesen Haß und diese Liebe, die zur Ehre des Volkstums steht, redet er zusammen so an: „Kommt heilige Beide, ihr seid beide Gefühle des lebendigen Lebens. Wer nicht liebt und haßt, lebt den erbärmlichsten Tod." Nicht minder schreibt Arndt göttliche Art aber auch den Gegenständen zu, auf die sich solche Liebe richtet. Vaterland und Freiheit sind selbst ein Heiligtum, ja sie sind „das Allerheiligste auf Erden, eine überschwängliche Idee, die über die Erde hinausfliegt, ein heiliger und unbezweiflicher Wahn, den das Menschenherz nicht ergründet, weil er über den irdischen Menschen ist". Vom Volkstum heißt es: „Deutsche, fühlet die heiligen und unzerreißlichen Bande desselben Blutes, derselben Sprache, derselben Sitten und Weisen!"

So unterstreicht Arndt bald an der subjektiven Bewegtheit des Erlebens, an der Vaterlandsliebe selbst, bald an dem objektiven Gehalt des Erlebten (Vaterland, Freiheit) die göttliche Art. Sehen wir genauer zu, so erkennen wir, daß bei Arndt beides zusammenfließt. Beides wird in uns hineingelebt. Wovon? Von der Deutschheit, die in uns allen lebt, die „als ein göttlicher Strom des Lebens und der Liebe als der innigste und heiligste durch ein ganzes Volk fließt und alles, was das Volk empfindet, denkt, bildet und schafft, begeisternd und beseelend durchdringt und als die Feuerseele des Ganzen zuweilen herausschlägt". „Das Ewige, das Unsterbliche, das Unermeßliche, wodurch wir Gott ähnlich sind, ergreift uns, macht uns zu Sehern, zu Helden, zu Märtyrern, wenn die Namen Vaterland und Freiheit mit allersüßester Liebe und Treue durch unsere Seelen klingen." Der Einzelne, bei dem diese Feuerseele des Ganzen herausschlägt, wird da-

[1]) Vgl. meine Schrift „E. M. Arndt, ein Führer zum Deutschtum", Langensalza 1927.

durch actu, was er vorher nur potentia war, ein deutscher Mensch. Uraltes Geheimnis der deutschen Geschichte erwacht in ihm. Er fühlt Gotterleben und fühlt in dem Gotterleben wieder die Ehre und Würde der Väter. „Ihre herrliche Geschichte verjüngt sich wieder in ihm, das ganze deutsche Vaterland steht in dem erhabenen Heiligenscheine der vergangenen Jahrhunderte vor ihm." Nicht wir vergötzen. Ein in uns aufbrechendes göttliches Etwas dringt verwesentlichend in unser Affektleben hinein und wirft einen verklärenden Schein auf das, was in diesen Gemütskräften geistig gegenständlich wird.

Ähnlich Schauwecker. Er wird wohl kaum an die deutsche Mystik gedacht haben, als er den Ausdruck „Aufbruch zur Nation" prägte. Er hat aus eigenem unmittelbaren Erleben heraus das rechte Wort gefunden. Es ist genau das, was Arndt gleichfalls aus innerstem Erleben heraus in jene Worte gefaßt hat, die wir soeben gehört haben. Wenn Arndt schreibt, „in der vaterländisch ergriffenen Seele stünden alle die Jahrhunderte vergangener deutscher Geschichte wieder auf", so ist das „die Nation im Aufbruch", es ist der Aufbruch der inneren Nation in uns. Um aus Schauweckers Vortrag „Nation und Front" Worte, die in dasselbe Zentrum hineintreffen, noch besonders hervorzuheben. „Es war der deutsche Frontsoldat des großen Krieges, der durch den tiefsten Abgrund des Grauens und über die höchsten Gipfel der Tat, leidend und handelnd, als die letzte Auslese der Nation dazu gelangte, diese selbe Nation zu ihr selber zurückzubringen, indem er sie, bis auf Grund der Seele aufgewühlt, zuerst erlebte und dann ihrer bewußt inne wurde. In ihm geschah die innere Erweckung der Deutschheit. Die Nation als solche, jene stets einmalige seelische Wesentlichkeit aus Kultur, Geschichte, Landschaft, Sprache, Charakter und Glauben, tauchte wieder aus Gründen auf, die so vergessen schienen, daß sie anfangs legendarisch, verschossen anmuteten. Zweitausend Jahre deutscher Geschichte stiegen plötzlich empor, das lebendige Erbgut der Deutschen kam unter Staub und Versunkenheit zum Vorschein." „Unsere Kameraden sind gefallen, d. h. ihre Erscheinungen sind zugrundegegangen, aber ihre Wirklichkeit ist geblieben. Es ist immer dieselbe Wirklichkeit, ob Ziese, Wehner, Dwinger sie schildern, oder ob jenes Leben der stürmenden Front sie lebt, das den Tod umschließt, welcher kein Ende ist, sondern ein Schritt näher zum Sinn, ein kühnerer Gang in das Wesen, ein Beginn wirklicherer

Wirklichkeit." „Die Tiefe mit ihren Schichtungen abgelaufener unbekannter Ahnen, mit ihren immer wirkenden Kräften uralter Freundschaften, verschollener Morde, vergessener Ehen, glühender Zeugungen, haßerfüllter Feindschaften, diese reiche, verborgene Tiefe nährt rätselvoll und unaufhörlich die Mächte unserer Seele, die heute am Licht kämpfen, leiden, gestalten und wollen." Wir hören hier die Sprache deutscher Mystik. Die deutsche Mystik ist ganz und gar Aufbruchslehre, Lehre vom Aufbruche einer schweigenden Gottestiefe in der Seele zu einem göttlichen Werdestrome, der als ein höheres Leben von geistiger Gewalt unser Sein durchlebt und uns in seinen Sinn, seine Wesensfülle hineinreißt, so daß alles eigensüchtige und eitele Wünschen, alle Nützlichkeitsgesinnung und Todesfurcht abfällt und unser natürliches Gefühl der Volks- und Vaterlandsliebe zu „tathafter Unbedingtheit" verwesentlicht wird. Das eben ist Erlösung.

Alte und neue Pflichtgesinnung im Staatsleben.

Rede gehalten am 15. Mai 1922 zur Übernahme des Rektorats der Universität Greifswald von Hermann Schwarz.

Man hört vielfach die Klage, daß in unseren Tagen die Pflichtgesinnung erschüttert sei. Die Gesittung läßt nach, die Zügel der Selbstzucht schleifen. Die Achtung vor Recht und Gesetz sitzt nicht mehr fest in den Seelen, der Prozentsatz der Verbrechen wächst. Das sind bedenkliche Erscheinungen, denen jeder um so strengere Selbstzucht, das Vorbild eigenen Anstands und Ehrgefühls, entgegensetzen sollte.

Aber vielleicht ist hier nicht alles Auflösung und Entartung. Das Gären der Zeit kann den Übergang zu neuer Artung bedeuten. Es möchte sein, daß in weiten Kreisen die Pflichtgesinnung, statt zu erlöschen, sich innerlich umstellte, daß sie Betätigungsweisen suchte, denen gegenüber die alten Formen an Betonung, darum nicht freilich an Gehalt, verlören.

Die Wandlungen des Pflichtgefühls sind besonders entscheidend auf dem staatlichen Gebiete. Ein Staatswesen ohne Pflichtseele wäre in der Wurzel krank. Seine Menschen würden sich immer mehr auseinanderleben. Nur Staatswesen mit innerer Pflichtseele können sich halten, im Innern und nach außen. Aber welche Pflichtseele ein Staatswesen hat, das kann verschieden sein und läßt für Wandel Raum. Es steht uns für den Anfang eines neuen Universitätsjahres wohl an, wenn wir unseren Blick auf die Wandlungen richten, die über das Pflichtantlitz des preußisch-deutschen Staatswesens gegangen sind.

Das Staatswesen Friedrichs des Großen war von der Gesinnung getragen, die Pflicht um der Pflicht willen zu tun. Der Form nach war es ein Obrigkeitsstaat. Die Seele des Staates aber war der Pflichtgeist, der vom König an durch alle Beamtenschichten ging. Der König betrachtete sich als den ersten Diener des Staates. Wohl war er der unbeschränkte Gebieter, aber ihm selbst gebot das Staatswohl, dem er seine persönlichen Wünsche unterordnete. Seine Arbeit war durch und durch von der Verantwortlichkeit für die Würde, Ordnung und Wohlfahrt des Ganzen erfüllt.

Jedermann sah den Ernst und Erfolg dieser Königsarbeit, sah, wie unparteiisch Recht gesprochen, Handel und Gewerbe gefördert, die religiöse Überzeugung geschont, der Schwache geschützt wurde. Wohl wurde in diesem Staate befohlen, und zwar streng befohlen. Aber der Befehl drückte nicht, weil er als Anmutung des den Herrscher selbst beherrschenden Staatswillens ausgesprochen wurde, und der Gehorsam war kein Sklavengehorsam, weil er in der Achtung vor dem Staatswillen zu Königs Händen wurzelte. Die Arbeit im Dienste des Staates galt in sich für eine Ehre, und auf den geringsten Beamten fiel noch ein Strahl von der Würde des Staatsganzen, dessen Sinn Gesetz, Zucht und Ordnung war.

Aristoteles hatte einst die Menschen ein Gemeinschaft bildendes Geschlecht genannt. Ihre gesellige Anlage bedeutet nicht nur, daß sie sich miteinander zu gemeinschaftlichem Dasein zusammenscharen, sondern auch und vor allem, daß sie im gleichen Augenblicke das Dasein der Gesellschaft über sich setzen. Sie haben den instinktiven Hang, das Ganze, das sie miteinander bilden, als eine alle überragende Einheit aufzufassen und zu ehren. Könnte dies Ganze jemals als sinnfälliges Wesen vor ihnen stehen, so würden sie sich ihm willig unterordnen. In Wahrheit steht es niemals sinnfällig vor ihnen, und so fühlen sie sich, indem ihr überpersönliches Gemeinschaftsbewußtsein gleichsam einen Stellvertreter sucht, getrieben, Gefolgschaft zu leisten jedem starken Führer, der nicht von persönlichen Zwecken erfüllt erscheint, sondern so lebt und handelt, als ob das Ganze in ihm Leben gewonnen habe. Es ist dann, als ob durch den Willen des Führers das Gesetz, die Ordnung und die Würde des Ganzen selbst beföhle. So wirkte die Persönlichkeit Friedrichs II. Sie machte, daß sich in seinem Staate der bürgerliche Gehorsam aus aufgenötigtem Zwange in inneren Pflichtwillen verwandelte.

Das Staatsbewußtsein unter Friedrich dem Großen ist ein schöner Beleg für ein Gesetz sittlicher Entwicklung, das Wilhelm Wundt herausgestellt hat. Ich gebe zuerst andere Beispiele: Man strebt anfangs aus Neugierde nach Wissen. Bald tritt das Gefallen an Erkenntnis hinzu und übernimmt seinerseits die Führung, so daß wir fortan die Wahrheit um ihrer selbst willen suchen. Oder: die Gastfreundschaft war ursprünglich ein Vorteilsverhältnis. Allmählich entwickelte sie sich zu einer religiösen Forderung und weiterhin zu einem freien Seelenverhältnis. Allgemein gesprochen: Handlungen, die mit sinnlichen und selbstischen Motiven angefangen

haben, regen in ihrem Verlaufe unselbstische und geistige Triebfedern an, und nun beginnen diese bei der Handlung zu überwiegen, die Fortführung des Tuns geht oft ganz auf sie über. So war es im Staate Friedrichs. Dort entstand, an dem eigenen Beispiele des Herrschers sich belebend, aus dem gebundenen Gehorsam freie Pflichtgesinnung gegenüber den Forderungen des Staates, die man wie etwas Überpersönliches empfand.

Das beste Zeugnis dafür ist Kants Pflichtphilosophie. Sie ist zu sehr wesentlichem Teile der getreue Spiegel des von den Hohenzollern ausgesäten Pflichtgeistes preußischer Könige, Beamter und Bürger, jener Gesinnung, für die es keine andere Ehre gibt als seine Pflicht zu tun. Diese Pflicht duldet kein Wenn und Aber, und so ist auch bei Kant das Pflichtgebot kein bedingtes, sondern ein unbedingtes, ein strenges „Du sollst!“ ohne jedes Zugeständnis an Neigungen oder Launen. Wie ferner jene Pflichtgesinnung des preußischen Staatsbürgers aus sich heraus lebte, so ist bei Kant die sittliche Pflicht „autonom“; das heißt sie befiehlt aus eigener Vollmacht, nicht durch den Willen eines Gottes oder von Menschen.

Kant seinerseits gewahrte nicht, daß hinter den beiden Merkmalen, mit denen er das Wesen der sittlichen Pflicht beschreibt, Unbedingtheit, Selbstbefehl, das Bild des friderizianischen Staates stand. Er hob jene Merkmale aus der geschichtlichen Darstellung, in der er sie vorfand, in das übergeschichtliche Gebiet und meinte sie aus der „reinen praktischen Vernunft“ ableiten zu können. Dennoch ist und bleibt es der Pflichtgeist des damaligen Preußens, der in der kantischen Pflichtphilosophie lebt. Mindestens aus denjenigen Kennzeichen blickt er heraus, mit denen Kant die Befehls**gewalt** der sittlichen Pflicht beschreibt. Der Befehls**inhalt** dagegen das, **was** nach Kant die Stimme der praktischen Vernunft gebietet, ist auf anderem, sehr verschiedenen Boden gewachsen. Es idealisiert **Rousseaus** Staatsvertragslehre, die dem Geiste des friderizianischen Staatswesens gerade entgegengesetzt ist.

In diesem schuf der Staat durch die Pflichten, die er ihnen zuteilte, die Bürger. Nach Rousseau schaffen die Bürger den Staat. Die Menschen des Rousseauschen Staatsvertrags werden nicht irgendwie geschichtlich bestimmt gedacht. Sie sind gleichsam beseelte Atome, die sich aber durch den Gesellschaftsvertrag aneinanderketten und keine anderen Pflichten kennen als den Vereinbarungsgehorsam gegen die Ergebnisse der kommenden Abstimmungen. Während der Abstimmung möge, empfiehlt Rousseau, jeder seinen

eigenen Nutzen im Auge haben. Dann werde durch arithmetische Ausgleichung das, was Staatswohl werden und als allgemeines Bestes gelten soll, herausspringen. Vorher gibt es kein Staatswohl, nach dem sich der Einzelne richten könnte, und das, was nachher als Resultante der Stimmabgabe herausspringt, könnte im alten Sinne gelegentlich staatsverderbend sein. Aber es ist Mehrheitswille, der „Volkswille“ genannt wird und die neue Staatsraison bildet. Er bekommt unter dem Namen der „volonté générale“ als unpersönlicher Diktator die Befehlsgewalt, der alle bis zur nächsten Abstimmung untertan sind.

Rousseaus Lehre vom contrat social kam dem Denken seiner Zeit, der Aufklärung mit ihrem ungeschichtlichen Individualismus, bestechend entgegen. In der Gleichheit der Stimmen sah man die Gleichheit der menschlichen Vernunft gespiegelt. Sodann war die Selbständigkeit der Entscheidung jedes Einzelnen gegenüber jedem Herrenbefehle sichtbar gemacht und von Rousseau noch besonders dadurch unterstrichen, daß er auch die Beeinflussung durch Parteibildung und demagogische Agitation ausdrücklich ablehnte. Sagt doch schon Plato: „Die Sophisten wollen über die Volksmenge, indem sie sie durch Reden zu ihrer Meinung bringen, wie über Sklaven herrschen.“ Andererseits ließ Rousseaus Freiheitsevangelium einen tieferen Pflichtbegriff, wie er gerade im friderizianischen Staatswesen emporgewachsen war, vermissen. Wohl war im Sinne des contrat social der Einzelne während der Abstimmung autonom. Aber diese Freiheit, seine persönlichen Wünsche und zufälligen Meinungen auf die Waagschale legen zu dürfen, war keine Autonomie der Pflicht. Die Pflicht trat erst nachher äußerlich hinzu, als Unterordnungswille unter das Ergebnis der Abstimmung.

Gewiß meint Rousseau mit dieser Unterwerfung unter den Mehrheitsbeschluß auch etwas Innerliches, nämlich die Achtung vor den Mitstimmenden, deren Menschenwert man ehrt, indem man ihre Stimmen gleich der seinigen zählt und im übrigen abwartet, was für ein Gesamtergebnis dabei herauskommt. Aber wir schmieden uns dadurch alle zusammen an den Zufall der Wahl. Wir legen uns ferner auf das fest, was gerade im Augenblicke der Abstimmung das Wünschen und Meinen der Meisten gewesen ist. Das heißt, wir schmieden unser aller Gegenwart und Zukunft während der Dauer der Gesetzgebungsperiode an einen Ausschnitt unserer Vergangenheit. Man sieht: die volonté générale ist nichts Lebendiges, sondern ein Rechenbegriff, ein Kunstprodukt geometrischen

Denkens. Sie ist der erstarrte, aus dem Augenblicke seines ehemaligen Lebens herausgehobene und für die Dauer der Legislaturperiode festgenagelte Mehrheitswille. In dieser Festnagelung ist er zu lang, um ursprüngliche Kraft, Impuls zu bleiben, und zu kurz, um staatsnotwendige Stetigkeit zu bewahren.

Eben dieser volonté générale hat Kant deutsches Leben eingehaucht, indem er ihren Begriff wesentlich veränderte. Kant annulliert Rousseaus Anweisung, daß sich der abstimmende Einzelne dem Augenblicksantrieb seiner eigenliebigen Wünsche überlassen solle. Seine Stimmabgabe soll zu einer inneren, ein für allemal geltenden bei sich selbst werden. Auch müsse schon in ihr die allgemeine Vertragsseele leben. Letztere dürfe nicht erst nachher, als äußere Unterwerfung unter ein zufälliges Mehrheitsvotum, erscheinen. Wir stehen, wenn wir uns diese Veränderungen getroffen denken, bei nichts Geringerem als der berühmten Formel, mit der Kant den Inhalt des sittlichen Gesetzes bestimmt. „Wolle so, daß die Maxime deines Wollens jederzeit Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könne.“ Derselbe Kant also, der die autonome und unbedingte Form des sittlichen Pflichtgebots dem Staate Friedrichs des Großen entnommen hatte, gibt den Inhalt des Pflichtgebots in Rousseauschen Lettern wieder.

Kant meinte zwar auch hier von jeder geschichtlichen Gebundenheit frei zu sein und den Inhalt des kategorischen Imperativs rein apriorisch abgeleitet zu haben. An dem tatsächlichen Zusammenhange mit Rousseaus Vorstellungswelt ändert das nichts. Aber diese ist in eine höhere Sphäre gehoben. Kant hat das Beste, was der contrat social an Pflichtgeist hervortreiben konnte, hervorgeholt und entwickelt. Nach Kant soll das eben genannte Pflichtgebot den ganzen intelligiblen Kosmos beherrschen. Alle geistigen Wesen, einschließlich Gottes, stehen unter diesem idealen contrat social, der die höhere Gemeinsamkeit aller in die Allgemeinheitsmaxime jedes Einzelwillens verlegt. Freilich bleibt das geometrische Denkweise auf sittlichem Gebiete, wie es bei Rousseau geometrische Denkweise auf politischem Gebiete gewesen war. Es bleibt Rechnung, lebensfremde Allgemeinheit, geschichtslose Regel.

Davon überzeugte sich bald genug der große Kantschüler Fichte. Fichte erkannte daß dieser Weg Kants, Pflicht nach dem Muster des contrat social zu buchstabieren, ins Reich der Unwirklichkeiten führe. Bitter schwer wie heute war inzwischen die deutsche Wirklichkeit geworden. Fichte sah den Verfall und Zusammenbruch des

friderizianischen Staatswesens. Als Friedrich starb, entwich aus seinem Staate die Geistkraft. Die Beamten, in deren Funktion die Würde des Staates lag, begannen sich selbst gottähnlich zu fühlen. Man vergaß, daß dieselbe Würde des Staates, die den gerechten Befehl umkleidet, auch den willigen Gehorsam adelt. Der gehorchende Bürger wie auch der Unterbeamte erschienen nun als eine geringere Art Mensch, als eine Gattung der „Untertanen". Nichts mehr davon, daß das Unwägbare der Pflichtgesinnung, sobald es da ist, in jedem Augenblicke alle Befehlenden und Gehorchenden gleichwertig macht. Jetzt wurde nicht mehr Pflichtgesinnung vorgelebt und dazu erzogen, sondern Gehorsam gefordert. Aber auch der Bürgersinn entartete. Es ist in gewisser Weise leichter, formalen bürokratischen Staatsgesetzen zu gehorchen, als daß man pflichttreu einem pflichtbeseelten Führer folgt. Der staatliche Gehorsam, den man leistet, kann als ein gutes Geschäft erscheinen. Man gibt ihn wie eine Münze, mit der man sich den Schutz der Staatsmacht und die Sicherheit erkauft, im übrigen zu tun und zu lassen, was man will, insbesondere dem eigenen Vorteil emsig nachzugehen. Ein Bürger, der so denkt, „hält" sich gewissermaßen den Staat. Er nützt ihn als eine Anstalt, um in seinem eigenen Wohle voranzukommen. Die äußere Ordnung des Staates umfaßt dann selbstsüchtige, pflichtlose Seelen.

In dem Aufkommen solcher selbstsüchtigen Ausbeutung der Staatsordnung sah Fichte mit Recht die innere Ursache dafür, daß der friderizianische Staat nach einem Menschenalter zusammenbrach. Der Pflichtgeist des großen Königs mit seiner vorbildlichen, innerlich zwingenden Kraft war vom Ruder des Staatswesens geschieden, seelenloses Befehlen und Gehorchen griff um sich, und es entstand die äußerlich wohl funktionierende Staatsmaschine, die das Anwachsen einer spießbürgerlichen Gesinnung begünstigte, welche alles nach dem guten und erfreulichen Fortgange der Geschäfte bemaß.

Wie war die Erneuerung zu denken? War auf die Wiederkehr eines großen Führers, wie Friedrichs des Zweiten, zu rechnen? Mit dessen Hinscheiden sich dann die ganze Katastrophe wiederholen möchte? Fichte dachte nicht daran, sondern daß die Erneuerung aus den Tiefen des Volkslebens heraus kommen müsse. Er erwartete sie von einem ganzen Geschlechte innerlich umgestellter Menschen, bei denen eine neue Art des Pflichtlebens aufgegangen

sei. Fichte stellte das sittliche Leben auf den Begriff „Idee“. Idee ist ein geistiges Gesicht, das zu keinem Selbstler kommt. Sie begründet auch Pflicht, aber nicht als abstrakten Befehl, sondern Pflicht aus Liebe. Auch der Leitstern des neuen Deutschlands müsse sein: eine in der Ewigkeit verankerte Idee, nämlich die Idee des deutschen Wesens selbst und der Notwendigkeit seiner Erhaltung. Hier sei eine heilige Forderung zu begreifen und zu ergreifen. Fähig dafür könne aber nur ein Geschlecht sein, das durch eine neue Erziehung ertüchtigt worden sei, sich für Ideen zu begeistern.

Fichte schwebt eine untereinander verwachsene Gemeinschaft von Menschen vor, die aus sich heraus in Liebe zur Idee des Deutschtums den neuen deutschen Staat schaffen; von unten nach oben, nicht von oben nach unten. Darin wirkt der Einfluß des contrat social nach. Nur daß Fichte, so wenig wie Kant, zuläßt, daß sich die Menschen, die sich miteinander vergesellschaften, nach persönlicher Selbstsucht bestimmen dürften. War doch der preußische Staat an der Selbstsucht der Regierenden und der Regierten zugrunde gegangen! Nichts auch davon, daß man sich mittels eines äußeren Vertrages zusammenschlösse und eine Zufalls-volonté-générale zum Herrn über sich machte! Fichte bezeichnet derlei Verfahren als ein ausländisches politisches „Kunststück“. Sondern die volonté générale, die bei den Menschen des neuen Staates regiere, soll von Anfang an im Herzen eines jeden brennen. Sie heißt „Vaterlandsliebe“, Liebe zur Idee des Deutschtums. Damit lehnt Fichte Kants Verbreiterung des contrat social ab, der daraus eine sittliche Gemeinschaft aller geistigen Wesen gemacht hatte. Fichte denkt sich statt dessen eine allertiefste Volksgemeinschaft, das heißt ein Ganzes von in Gesellschaft miteinander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht. Unter einem göttlichen Gesetze! Das göttliche Gesetz, durch das insbesondere deutsches Wesen geworden ist und immerfort weiter werden und sich erhalten soll, ist in der deutschen Geschichte erkennbar. Wer es sehen kann, und nur eine zu reinem Wollen und geistigem Schauen erzogene Jugend vermag es zu sehen, der wird von unmittelbarem Pflichtbewußtsein gegen dasselbe erfüllt. Er sieht hier den Quell, von dem er selbst getragen wird, und der alles Wertvolle, das er schafft, in die Ewigkeit herüberträgt und auf das Volksganze weiterwirken läßt. Solche Schau deutschen Wesens verpflichtet zu

deutschem Tun und treibt an, sich für die Rettung und Erhaltung des deutschen Vaterlandes bis auf das letzte einzusetzen. Das ist keine Pflicht, die als nacktes Gesetz gebietet, sondern die aus Liebe zur Idee kommt und tatbereit, wo es sein muß, todeswillig geübt wird. Nur solche ihrer Pflicht bewußte Vaterlandsliebe könne das deutsche Gemeinwesen wieder aufbauen und müsse darin der wahre Regent, d. i. volonté générale, sein.

In solcher Ideenliebe zum Deutschtum, wie sie Fichte gezeigt hat, sind die Befreiungskriege geführt worden.

Ist sie heute das letzte Wort? Im Staate Friedrichs des Großen ruhte das Pflichtbewußtsein auf der Ordnung des Staates, die unmittelbar als wertvoll empfunden wurde. Bei Fichte ruhte es auf der Idee des Deutschtums. Es ruhte auf einer Liebe, die die Würde deutscher Eigenart im Ewigkeitslichte sah und sich mit der Überzeugung von dem Rechte dieser Eigenart verband, auch ihrem Rechte auf Weltgeltung, als Subjekt und nicht bloß Objekt von Macht. Eben dies war der ideelle Gesinnungsgehalt, der, mitsamt jenem friderizianischen Ordnungsgeiste, das starke Deutsche Reich Bismarcks und Wilhelms I. getragen hat.

Allmählich aber traten im wilhelminischen Deutschland dieselben Kräfte ins Spiel, die zum Untergange des friderizianischen Staates geführt hatten, und noch verderblichere erzeugten sich in ihrer Folge. Wohl war das neue Deutsche Reich auf breiterer und freierer Grundlage aufgebaut als das straff zentralisierte alte Preußen. Längst war Städten und Kreisen die Selbstverwaltung gegeben worden, Parlamente übten schon auf Grund des Rechts der Geldbewilligung auf die Maßregeln der Regierung einen erheblichen Einfluß und machten die Wünsche des Volks sichtbar, denen die Reichs- und Staatsleitungen in den Grenzen, die durch die Rücksicht auf das Heil des Ganzen gezogen waren, entgegenkamen. Es herrschte eine gute Organisation. Aber sie erstarrte bald zu einer Nurorganisation. Unter dem Schutze der letzteren gedieh mit Handel und Wandel ein immer weiter um sich greifender Erwerbssinn. Man verdiente und stellte sich auf das Verdienen ein, auf das Erzeugen, Kaufen und Verkaufen der Waren und den Umsatz der Waren in Genuß. Die Ordnung des Staates, obwohl sie die Einzelnen manchmal unbequem in sich hineinspannte, gab ihnen zugleich Sicherheitsraum, ihrer Wohlfahrt und nur ihrer Wohlfahrt zu leben.

Schon dem kleinen Preußen Friedrichs II. war der wirtschaftliche Sinn, waren Selbstsucht und Raffgier, verderblich gewesen. Damals waren aber schroffe wirtschaftliche Gegensätze noch nicht hervorgetreten. Im mächtigen Deutschen Reiche fing es zwar bald an, allen besser zu gehen. Aber der Reichtum kam zu bestimmten Schichten in besonders hohem Ausmaße. Die leitenden Klassen wurden, umgekehrt wie in dem Staate Platos, zu den hervorstechend reicheren Klassen. Sie gelangten zu ihrer wirtschaftlichen Blüte, weil die gesicherte Ordnung nach innen und die starke Staatsmacht nach außen jedem tüchtigen Geschäftsgeiste die Flügel wachsen ließ. Ihm waren diese Verhältnisse günstig, und so nützte er sie aus. Nicht daß etwa er sich die Staatsmacht und die gesellschaftliche Ordnung zum *Zwecke* der Bereicherung erfunden hätte! Die politische Ordnung war schon vorher um ihrer selbst willen da, ehe der Geschäftsgeist an sie anknüpfte und aus ihr Nutzen zog. Aber für diejenigen, die bei solcher raffenden Betriebsamkeit unten blieben, konnte es so aussehen, als ob die vorhandenen Einrichtungen zu dem *Zwecke* geschaffen wären, um dem Unternehmertum und den von dessen wirtschaftlichem Aufschwunge mit emporgetragenen Beamten und Bürgern Bereicherung zu verschaffen, und zwar auf Kosten der Untenbleibenden. Die Lehre *Marx'* vom „Klassenstaate", von der Gestaltung desselben zur Ausbeutung der Arbeiterklasse, konnte nun *wirken*. So entstand der Riß im deutschen Volke. Aus dem Geiste der Selbstsucht, die nur für das eigene Fortkommen sorgte, erwuchs der schlimmere Geist der Zwietracht. Zwei Heerlager standen sich gegenüber, oder vielmehr es war da nur ein Heerlager von unten, das finster nach oben sah. Die anderen waren kein Heerlager, sondern unbekümmert in den Tag Lebende. Sie stellten leichtsinnig ihre Genüsse zur Schau und dachten sich nichts dabei, daß es neben ihnen deutsche Menschen gab, die wesentlich bei der Erzeugung, nicht aber beim Verbrauche der Güter beteiligt waren, die allen zusammen als *die* Lebensgüter galten.

Freilich hatten wir eine soziale Gesetzgebung, die erste und beste der Welt, ein Zeugnis von Bismarcks Staatsblick. Aber es war nur eine Organisation mehr, mit Mißtrauen aufgenommen bei den Arbeitern, die darin eine Abschlagszahlung aus schlechtem Gewissen erblickten, für die Bewohner des Vorderhauses ein Einschläferungspulver des eigenen sozialen Willens. Sie hielten dafür, daß mit den Staatsmaßnahmen alles erfüllt sei, was ihnen selbst, und zwar

in vertiefter Weise als Herzenspflicht hätte aufgehen müssen. Sie hätten mit Pestalozzi-Tat zur Seele der Untenstehenden kommen sollen. „Wenn du dem Armen hilfst, daß er wie ein Mensch leben kann, so zeigst du ihm Gott", so dachte und lebte Pestalozzi, der Schweizer Pädagog. Wären wir, wie er, von sozialer Liebe erfüllt gewesen, so hätten wir den Arbeitern andere Werte vorgelebt als die materiellen, mit denen wir ihre Seelen angesteckt haben. Wir hätten auch unserem Staate ein anderes Gesicht gegeben als das der Ausbeutungsfratze, unter der er ihnen erschien. Es gab unter uns ehrliche Begeisterung für die deutsche Idee, aber wenig Treue gegen die deutsche Seele und das deutsche Blut der Volksgenossen. Wer sagte sich z. B. in Studentenkreisen, daß Selbstbeherrschung in Alkohol- und Liebesgenuß eine ungeheure soziale Bedeutung haben? Es fehlte durchaus bei den allermeisten am Bewußtsein sozialer Verantwortung, geschweige an teilnehmender Sorge und Liebe, an einer Herzenszuwendung zu denen, die im Schatten standen. Der Bildungsunterschied verschärfte den Riß. Schon Fichte warnte, daß die gebildeten Stände gar keine liebende Teilnahme am Volke und gar keinen Trieb haben könnten, ihm gründlich zu helfen, indem sie eben glauben, daß ihm wegen ursprünglicher Ungleichheit gar nicht zu helfen, das Volk vielmehr so zu gebrauchen sei, wie es sei. Bei solcher Absonderung eines gebildeten von einem ungebildeten Stande könne es dahin kommen, daß letzterer nicht mehr für uns, sondern gegen uns diene, von uns abfiele und uns verlorenginge. Das ist wahrlich ein prophetisches Wort gewesen.

Welche Aufgabe ergibt sich nach allem für unsere Zeit? Unter uns muß ein neues Pflichtbewußtsein erwachsen, Verantwortung für jeden einzelnen Volksgenossen neben uns, die bis in die Fingerspitzen empfunden wird. Nicht daß die Stimme jedes Deutschen so viel zählt wie meine, ist die Hauptsache, sondern daß seine Seele so viel Wert ist wie meine, und daß wir zu dieser Seele durch all das Gestrüpp von Mißtrauen, Verhetzung, Entfremdung, das uns trennt, hindurchdringen. Es ist ein gutes Wort „Gedenke, daß du ein Deutscher bist!" Aber gedenke auch, daß du deutsche Brüder hast, unerlöste draußen und drinnen, und daß die Erlösungsstunde derer draußen nicht eher schlagen wird, als bis die deutschen Seelen drinnen durch Liebe erlöst sind, als bis das Band der Gemeinsamkeit zwischen ihnen und uns neu geknüpft, der Zug des verwandten Blutes zur stärksten

aller Beziehungen gemacht ist! Der deutsche Idealismus muß sich mit deutschem Sozialismus verbinden. Letzterer besteht in einer Gemeinsamung, und das heißt Entwirtschaftlichung der Seelen und ist eben deswegen fernab von allem wirtschaftlichen Kommunismus. Hier handelt es sich nicht um Aktiengesellschaftsgeist von oben oder unten, sondern um Pflichtgeist. Zu dem alten Pflichtgeist, dem friderizianischen für staatliche Zucht, und zu dem Fichteschen Pflichtgeist für die Ehre und Würde des deutschen Wesens und für sein freies, sich selbst bestimmendes Leben, müssen wir den neuen Pflichtgeist hinzu entwickeln: daß wir den Brüdern im Volke mit wahrem Brudersinn begegnen und nicht ruhen, bis wir sie mit unserer Liebe zum deutschen Menschen in ihnen selbst angesteckt haben.

Die Erkenntnis, daß in dieser Richtung unsere Genesung liegt, greift langsam um sich. Es ist ein Wachsen von innen, dem wir mit Arbeit an uns selbst, der Überwindung von Standes- und Bildungshochmut, entgegenkommen müssen. Auch in der akademischen Jugend lebt die Sehnsucht, mit den Brüdern, die jetzt im anderen Lager stehen, ein Volk zu werden, jeder von dem andern durch Mitleid wissend aus gemeinsamer Not. Hier bereiten sich neue Willensbildungen vor, hinter denen die soziale Weise des Pflichtgefühls steht. Mögen der Pioniere solcher Erkenntnis und einer Lebensführung, die von sozialem Pflicht- und Verantwortungsgefühl beseelt ist, in der deutschen Studentenschaft immer mehr werden! Möge sie nicht müde werden, mit dem Atem der Volksliebe die Seele der anderen deutschen Jugend zu berühren, bis die Fremdheit schmilzt, die von dort zu uns herüberweht. Manchen Kommilitonen hat die Not der Zeit dazu geführt, Ferienwerkarbeit zu tun gleich den Männern des Volkes und mit den Männern des Volkes, im Bergwerk, auf Landgütern, in Fabriken. Solcher gemeinsame Schützengraben der Arbeit ist vor anderm die Stätte, wo die Fremdheit in Kameradschaft verschwindet und aus der Kameradschaft ein neuer deutscher Einheits- und Gemeinsamkeitsgeist erwächst.

Der 31. Mai, und wenn nicht er, so ein späterer „Erfüllungs"-termin, wird uns wohl in noch härtere Not stoßen als die, die uns schon jetzt umkrallt. Fremde Gewalt sinnt darauf, die deutschen Lande gegeneinander abzuriegeln, zwischen Süd und Nord, Ost und West Trennungszonen zu schaffen. Um so unzerreißlicher muß unser inneres Einheitsband werden, um so treuer müssen wir die

Pflicht ergreifen, um so beharrlicher die Wege suchen, um mit den Brüdern aus dem Volke zu einer Volksgemeinschaft der Herzen zu kommen. Dann wird von selbst auch der Geist Friedrichs des Großen und Fichtes auferstehen, es wird eine neue zuchterfüllte Staatsgesinnung und ideenerfüllte Vaterlandsliebe geben, und sie wird uns frei von allen Übeln machen.

Die Rettung der deutschen Wirtschaft durch den volkhaften Staat.

Erschienen in „Nationalwirtschaftl. Blätter für organischen Wirtschaftsaufbau", 3. Jahrgang 1929/30.

Kultur und Wirtschaft müssen national sein oder sie verlieren ihren lebendigen Sinn, ihre innere Bedeutung. In bezug auf beides aber geht die Rede: „Weltkultur, Weltwirtschaft."

Weltkultur! Nicht nur die Kosmopoliten früherer Tage waren von der übernationalen Art der Kultur überzeugt, noch heute nehmen alle Kulturschwärmer die geistigen Werte als eine Welt für sich, die über jede volkliche Gebundenheit hinausliege. Noch ein Fichte konnte zu der Zeit, da er in der Schrift vom „geschlossenen Handelsstaate" schon den ersten Plan einer Nationalwirtschaft entwarf, von Weltkultur träumen. Jedes Volk habe zwar einen eigenen Körper und müsse für diesen Körper sorgen. Der Staat müsse die wirtschaftlichen Kräfte des Volks entwickeln und zu einer geschlossenen Einheit zusammenfassen, aber die Pflege der höchsten Güter sei allen Völkern gleichmäßig anvertraut, Kultur sei eine Sache der ganzen Menschheit. Sie käme aus dem allgemeinen Vernunftleben der Menschheit, das sich mit begeisternden Ideen in jedem Einzelnen entzünde.

Fichte hat später diese Kulturauffassung überwunden. In den „Reden" hat er jenes besondere Gesetz der Entwicklung des Ursprünglichen und Göttlichen, das den Nationalcharakter jedes Volkes durchaus bestimme und vollende, entdeckt. Volk ist ihm hier die in keinem Begriff zu fassende, dennoch wahrhaft vorhandene geistige Natur der menschlichen Umgebung, aus welcher der Einzelne mit all seinem Denken und Tun hervorgegangen sei.

Aber auch die Wirtschaft ist nicht einmal denkbar ohne die Macht des Staates, der das Recht schützt, auf dem die Wirtschaft beruht. Jede Wirtschaft ist Volkswirtschaft in dem doppelten Sinne, daß sie in die Rechtsform verwoben ist, die den ideellen Volkskörper gestaltet, und daß sie aus dem Lebensbedürfnis des realen Volkskörpers entsprungen ist. Das Verhältnis zwischen Wirtschaft und Recht, das Rudolf Stammler in seinem gleichnamigen berühmten Buche angesprochen hat, besteht noch immer. Wirtschaft, unabhängig von irgendwelchen Rechtsvorstellungen,

d. h. ohne jedwede soziale Regelung, nach der sie gehandhabt wird, ist, wie Stammler auseinandersetzt, ein widersinniger Begriff, ist überhaupt nichts; denn durch Rechtsbegriffe erst wird wirtschaftliches Leben möglich. Alle die Faktoren des ökonomischen Getriebes, das angeblich auf eigenen Füßen steht, Eigentum, Kapital, Fabrik, Güteraustausch, Arbeitslohn, hat erst das Recht zu dem gemacht, was sie sind. Alle Wirtschaft ist, was sie ist und wie sie ist, erst dadurch, daß Menschen in sozial geregelter Weise produzierend und konsumierend zusammengreifen. Diese soziale Regelung bedingt die Wirtschaft. Von ihr muß der wirtschaftliche Stoff, die Rohmaterie menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens, ergriffen werden. Dadurch werden ihm die Wellen und Räder verliehen, ohne die er im Triebwerk des sozialen Ganzen nicht laufen kann. So erzeugt nicht die Wirtschaft das Recht — die falsche Lehre des sozialen Materialismus —, sondern das Recht bedingt, daß wirtschaftliche Bewegung überhaupt stattfinden kann.

Darum ist im besonderen der Begriff der Weltwirtschaft widersinnig. Wirtschaft ist nach einem treffenden Worte Bangs[1]) nichts Übervölkisches, auch nicht Gemeinschaft, sondern ist Beziehung. Sie hat kein Gemeinschaftsziel, am allerwenigsten ein sittliches, sondern ist geradezu der Schnittpunkt von Gemeinschaftszielen, sie ist der Schnittpunkt von Volkswirtschaften. — Weltwirtschaft müßte ein Weltrecht voraussetzen. Weist man auf das Völkerrecht hin, nun wohl, auch dieses ist seinerseits ein ebensolcher Schnittpunkt. Völkerrecht setzt voraus, daß Völker als eigene Rechtsvölker da sind, zwischen denen rechtliche Vereinbarungen getroffen werden. Bei letzteren handelt es sich niemals um eine Nivellierung der wirtschaftlichen Unterschiede, damit eine einheitliche allgemein gleiche Weltwirtschaftsmaschine hergestellt werde, sondern es handelt sich um den Austausch ihrer wirtschaftlichen Güter. Es ist wie beim Austausch von geistigen Gütern. Nirgends läßt sich die große Lebensmethodik in den verschiedenen Völkern zu einer allgemeinen homogenen Menschheit ausgleichen, sondern es gibt hier nur intensiven Austauschverkehr.

Freilich ist das internationale Finanzkapital darauf aus, die wirtschaftlichen Betriebe der einzelnen Völker in die Hand zu bekommen. Der Weg dazu könnte nur sein, daß es die staatliche Gesetzgebung

---

[1]) Volkswirtschaft und Volkstum. Langensalza 1925. H. Beyer & Söhne (Beyer & Mann).

von allen Wirtschaftskörpern unter seinen Einfluß zwänge, daß Staatsmacht (die sich selbst aufgäbe, wenn sie nicht mit allen Mitteln die einheimische Wirtschaft zu schützen versuchte) von Geldmacht unterworfen würde. Weltwirtschaft und das Aufhören allen staatlichen Eigenlebens wäre gleichbedeutend. Solange sich solches regt, gibt es keine Weltwirtschaft, ob auch ihre Losung immer wieder ausgeschrien wird von denen, die die Selbstbesinnung der Völker auf alles Urkapital der Erde, eigenes Blut, eigenen Boden, eigene Arbeit, unterbinden wollen.

Der nationale Sinn von Kultur und Wirtschaft steht hiernach fest. Aber dieser Sinn, den sie haben, entwickelt sich nicht, wenn nicht die Gesinnung der Gemeinschaft in den Herzen lebt und die kulturelle und die wirtschaftliche Tätigkeit bewußt durchdringt. Es genügt nicht, daß Kultur und Wirtschaft volklich bedingt sind, sie müssen auch volklich erfühlt werden, damit sie nicht mißwüchsig werden. Wenn diejenigen, die kulturell und wirtschaftlich schaffen, sich und ihr Werk nicht volklich empfinden (z. B. die jüdische Literatur in deutscher Sprache ohne deutschen Geist), so wäre es, wie wenn Giftgase über den Volkskörper strichen. Der nährende Saft, der Kultur und Wirtschaft gesund erhält, trocknete aus, diese nähmen parasitäre Formen an, die nicht nur nicht dem Heimatboden entsprechen, sondern die Wurzeln, aus denen diese Betätigungen ihre sinnhafte Kraft ziehen, zerstören, so daß sie ihre eigene gehalthafte und haltbare Art verlieren.

Bei dieser Sachlage wirkt es verhängnisvoll, daß der moderne Mensch im Kultur- und Wirtschaftsleben leicht der nationalen Bindung von Kultur und Wirtschaft vergißt, sie nicht einmal sieht. Das Übel verstärkt sich, wenn er auch den Staat selbst, in dessen Krafthand Kultur und Wirtschaft ruhen, übersieht oder falsch sieht, wozu eine wesenswidrige Gestalt des Staatslebens stets verleitet.

Um dies auszuführen: Welche Gesinnung liegt denen, die im wirtschaftlichen Leben stehen, am nächsten? Welcher Begriff von menschlicher Gemeinschaft drängt sich ihnen bei der gewohnheitsmäßigen Einstellung, die ihre Betätigung mit sich bringt, am lebhaftesten auf. Daß Interessenverband die natürliche Form menschlicher Gemeinschaft sei, oder daß ihre Gesellung das Antlitz geistiger Gemeinde zeigen müsse, oder daß sie als beseelter Bund ineinander und miteinander stehen müssen?

Das nämlich sind die drei Hauptformen, unter denen menschliches Gemeinschaftsbewußtsein Gestalt annehmen kann.

In der geistigen Gemeinde ist man hingegeben an ein geistiges Objekt. Diese Hingabe ist das Vorangehende und Entscheidende. Gegenseitige Zuneigung kann hinzutreten, aber sie ist vom Gegenstande her begründet und erlischt, wenn der Bruder im Geiste etwa „anderen Geistes" werden würde. Man ist zusammengetreten oder denkt sich zusammen zum Dienste an einer Idee oder zum Kultus einer wissenschaftlichen, sittlichen, religiösen Überzeugung. Das ist überspringende Objektbegeisterung, die hier die Menschen verbindet und eben darum nur solange verbindet, als man selbst begeistert ist und die anderen begeistert glaubt. Der Mitmensch als solcher spielt keine Rolle. Die persönliche Beziehung wird nur bewertet und ausgestaltet im Hinblick auf das Ideal, von dem man erfüllt ist. Kommen sich Seelen als solche näher, was natürlich oft genug der Fall sein wird, so ist das ihre Privatsache und nicht Gemeinschaftssache. Im Willen lebt ein „Es". Man pflegt mit starker „Hingabequalität" des Willens den Dienst an die Idee oder die eigene Überzeugung und erst in zweiter Linie die Gemeinschaft.

Von solcher Willensbeschaffenheit der zu geistiger Gemeinde Gesellten weicht die Willensbeschaffenheit von Bundesgliedern entscheidend ab. Die hier obwaltende Gesinnung kennzeichnet sich als „Gemeinschaftsqualität" der Willen. Die Einzelnen betonen ihre Gemeinschaft nicht nach dem Gesetze einer idealen Gegenständlichkeit vor ihnen, um die ihre Hingabe kreist; die Gemeinschaft selbst ist ihnen Gesetz, sie ist ihnen ein eigener selbstlebendiger Kreis. Der läßt sie in Treue zueinander stehen und nährt sich von der Verbundenheit ihrer Seelen. Sie bejahen sich ineinander, miteinander, füreinander. In solchen Seelen lebt ein „Wir", eben der Bundesgeist. Man fühlt nicht nur füreinander und will miteinander, sondern will auch, daß man füreinander fühlt und miteinander will. Je mehr das geschieht, um so mehr wird die Bundesgeistigkeit zu einer eigenen Macht in den Seelen, die sich fortwirkend erhalten kann, auch wenn sich die einzelnen Gefühle der Einzelnen füreinander abschwächen. Das Füreinanderfühlen und Miteinanderwollen erscheint dann als Gesetz, das den einzelnen Seelen, die voneinander abzulassen versucht sind, vom Bundesgeiste auferlegt wird. Künkel, „Einführung in die Charakterkunde" 1928 (S. 98) sagt: „Wenn ein Mann und eine Frau die beiden Hände eines übermenschlichen Wesens wären, und wenn dieses Wesen seine beiden Hände falten würde, so wäre das die Ehe. Es versuchte zwar immerfort seine Hände zu falten; wir aber hindern es daran, weil

wir anders wollen, als es will, nämlich so, als ob wir selbst übermenschliche Wesen wären (im Mittelpunkte der Geschehnisse stünden d. Ref.), und darum ist die Ehe heute überall nur das, was sie ist; der ewig wiederholte Versuch des Wesens, die Hände zu falten." Die Ehe, wie sie sein soll, ist ein gutes Beispiel für „beseelten Bund".

Wiederum anders ist die Interessengemeinschaft geartet. Das Wort „Interesse" steht hier in ähnlichem Sinne, wie es heißt: man müsse seine „Interessen" wahrnehmen, sie verteidigen; man ist bei einem geschäftlichen Unternehmen „interessiert"; oder wenn die Zinsen eines Kapitals, der Lohn für eine Leistung, als „Interessen" bezeichnet wird, die einem zustehen. „Bitte ihre Interessen", fragt der Leistungsempfänger den Leistungsgebenden, wenn er hören will, wieviel er schuldig geworden ist.

In allen diesen Wendungen hat das Wort „Interesse" einen durchaus selbstischen Sinn, und solchen hat es gerade auch, wenn man von „Interessengemeinschaft" spricht. Man meint dann, daß eine Anzahl von Menschen zusammengetreten sind, um etwas, wovon sie alle profitieren, besser oder leichter mit vereinten Kräften zu erreichen, als wenn der Einzelne auf seine vereinzelte Kraft angewiesen wäre. Sie haben sich nicht zur Pflege eines idealen Zwecks zusammengetan, sondern um ihren sehr realen Nutzen zu befördern. Es geht immer um einen persönlichen Gewinn des Einzelnen, der für ihn aus dem Zusammenwirken mit den anderen herauskommt. Er beteiligt sich mit einer Leistung, einem Geschäftsanteil oder dergleichen, und ihm wird von anderen oder von dem ganzen Verband Gegenleistung gewährt.

Zweifellos wäre dasjenige Gemeinschaftsbewußtsein, das der volklichen Wurzelung von Kultur und Wirtschaft entsprechen müßte, das des beseelten Bundes. Aber weder die Kulturtätigkeit — wissenschaftliche, künstlerische, karitative — noch die Wirtschaftstätigkeit begünstigen an sich dieses Bewußtsein. Die Kulturtätigkeit stellt ihrem Wesen nach die damit Beschäftigten zunächst auf das Objekt ein, das den Menschen in seinen Dienst ruft. Die Vorstellung, daß sich alle Erdgeborenen die Hand reichen sollten, um gemeinsam die hohen Zwecke der Wissenschaft, der Kunst, der Karitas zu erfüllen, drängt sich faszinierend heran. Man sieht sich und alle, die daran arbeiten, zu einer großen geistigen Gemeinde zusammen. Der „intelligible" Mensch in uns sei überall gleichmäßig jenen Idealen zugewendet. Was die Menschen gegen-

einanderstelle und den Einzelnen bei sich selbst immer wieder zur Untreue gegen seine sittliche Bestimmung verführe, sei der „empirische“ Mensch. Der Staat sei nur der Polizei- und Zuchtmeister des empirischen Menschen und werde überflüssig, sobald bei seinen Bürgern das intelligible Ich zur festen Herrschaft über das empirische gekommen sei. Die ganze Menschheit einige sich dann von selbst zu einer Weihebrüderschaft im Dienste der reinen Kultur. Dies kosmopolitische Ideal schwebte um 1800 unzähligen Deutschen vor und spielt auch bei vielen Gegenwärtigen noch eine große Rolle.

Die geistige Einstellung des wirtschaftlichen Menschen ist anders. Mit dem Aufhören des mittelalterlichen Zunftwesens, in dem ein Hauch von beseeltem Bunde webte, begann in der Wirtschaft individualistisches Denken zu herrschen. In der Kulturbetätigung geht der Einzelne in etwas über sich auf und sieht seine Zusammenschlüsse mit anderen als einen idealen Kreis um das ideale Objekt. Für den Wirtschafter steht der Erwerb im Vordergrund.

Wohl gibt es auch hier eine Liebe zur Sache, den Ehrgeiz guten Erzeugnisses, guter Ware. Auch hier gibt es eine reine Freude an der Tätigkeit des Hervorbringens und Herbeischaffens. Ihr entspricht die Genugtuung des Handwerkers, das Seinige zu leisten, um den Bedarf der Mitmenschen zu befriedigen. Dies ist deutsche Wirtschaftsgesinnung. Wenn es nebenbei heißt, das Handwerk habe goldenen Boden, das Geschäft nähre seinen Mann, so ist der Erwerb nur als begleitender Miterfolg aufgefaßt. Es ist, wie nach Aristoteles die Lust nicht Selbstzweck tüchtiger Tätigkeit ist — die letztere ist ihr eigener Lohn —, sondern ihr nur begleitend folgt. So vermählt sich Erwerb von selbst mit rührigem und tätigem Fleiße.

Aber es gibt einen anderen Geist des Wirtschaftens, einen Tanz um das goldene Kalb, den die fremden Ausdrücke „Profit“, „Spekulation“, „business“, „make money“ bezeichnen, und der auch bei uns immer mehr zunächst den einzelnen ergriffen hat, sodann aber auch die Zusammenschlüsse vieler beherrscht und jene Gebilde hervorgebracht hat, die als „Trusts“, „Ringe“ darauf aus sind, die „Konkurrenz“ „tot zu machen“, den Markt zu „erobern“. Diese Gebilde sind nackte Interessenverbände. Sie machen so wenig wie geistige Arbeitsgemeinschaften an den Landesgrenzen Halt, sondern streben Weltcharakter anzunehmen.

Das wirtschaftliche Leben, im besonderen das neuere, zeitigt — neben der Betonung des eigenen Interesses — noch eine andere

Erscheinung. Es läßt die Menschen, viel eher als ihr kulturelles Zusammenleben, dahin gelangen, einander als Mittel zu gebrauchen. Nicht erst die Entwicklung der Großindustrie hat in diesem Zusammenhange die Arbeiterfrage gebracht. Schon Pestalozzi hat über den „Industriegeist“ seiner Tage geklagt. Er warf, indem er auf die heranwachsende Jugend sah, den Fabrikherren vor, daß sie schon die jungen Kinder in den Fabriken arbeiten ließen, wo sie von Pflicht und Sitte nichts hörten, wo ihr Körper gedrückt und unentwickelt bliebe. Darüber hinaus brandmarkte er ganz allgemein die soziale Schuld des Besitzes gegenüber den Menschen, die „keinen Teil an der Welt haben“. Man solle das größere Eigentum mit der Notdurft des kleineren, nicht das kleinere mit den Gelüsten des größeren belasten. Es sei die Sünde der Reicheren, daß sie täglich ihre Fonds auf eine Art anhäuften, die die Welt mit elenden, tiefverdorbenen Menschen vollmache. Desgleichen sieht er die gefährliche Macht des Geldwesens. „Wir dürfen das alte Heiligtum des Pflugs und seine Vorzüge vor allem Judenwesen ohne Gefahr für die Pflanzschule aller Staatskräfte und für die gute Beschaffenheit des Volkes nicht aus dem Auge verlieren.“ Demgegenüber fordert er „weise Ordnung des bürgerlichen Erwerbs, gesetzliche Sicherung der niederen Rechte des untergeordneten Eigentums, gesicherte und allgemeine Volksbildungsanstalten, Schutz eines jeden den Armen möglichen Erwerbs, gesetzliche Beschränkung der Reichen in jeder gemeinschädlichen Benutzung ihrer Fonds“.[2])

Übersteigerter Erwerbssinn wird nicht nur darin gemeinschädlich, daß er zu sozialer Härte stimmt, ihm paart sich anderer seelischer Auswuchs, dem unsere großen Staatsphilosophen, ein Fichte, ein Hegel, ins Gesicht geleuchtet haben.

Es ist jener kleinbürgerliche Sinn, der den Staat nur als Sicherheitsanstalt für Leben und Eigentum betrachtet und für nationale Ehre nichts übrig hat. Fichte überschüttet mit Hohn und Spott diese behäbigen Besitzer, die den Staat nur als juridisches Institut, als Polizei- und Gerichtsstaat zu ihren Gunsten kennen, ihn als ein Sicherheitsinstrument gegen Diebe und Mörder betrachten und an nichts weiter denken, als wie sie bequem und ungestört ihren Geschäften nachgehen können. Der Staat ist ihnen der Büttel gegen Störer des inneren Friedens und der Soldat gegen Eroberungssucht

[2]) Pestalozzi, Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts (seine großzügige sozialpolitische Hauptschrift).

von außen. Er soll, eine Erfindung der Vernunft, das Raubtier im Menschen in Zaun und Zucht halten, die Instinkte der Masse niederhalten, damit der Philister in Frieden seinen Besitz genießen und vergrößern könne. Daß dieser seine Steuern bezahle, seine Abgaben leiste, betrachte er als eine Form, wie „er sich den Staat halte", urteilt Fichte, und ähnlich erklärt Hegel, der Staat sei dem engherzigen Besitzer das bezahlte „Gehege, in dem er sicher sei". Menschen dieser Art können die Lasten für den Staat nicht klein genug haben. Sie werden, wenn nur der eigenen Person nichts geschieht und das Geschäft weiterblüht, sogar den Untergang des heimischen Staates verschmerzen und jede Fremdherrschaft ertragen, wenn der Unterdrücker nur sie nicht drückt. „Lasset den neuen Regenten sogar die Sklaverei wollen (und wo ist Sklaverei außer in der Nichtachtung und Unterdrückung der Eigentümlichkeit eines ursprünglichen Volkes, dergleichen für jenen Sinn nicht vorhanden ist?). — Lasset ihn auch die Sklaverei wollen, — . . . so wird, wenn der fremde Bedrücker nur einigermaßen ein Rechner ist, die Sklaverei unter ihm erträglich ausfallen, Leben und Unterhalt wenigstens werden sie immer finden. Wofür sollten sie denn also kämpfen? Nach jenen beiden ist es die Ruhe, die ihnen über alles geht, diese wird durch die Fortdauer des Kampfes nur gestört. Sie werden darum alles anwenden, daß dieser recht bald ein Ende nehme, sie werden sich fügen, sie werden nachgeben, und warum sollen sie nicht? Es ist ihnen ja nie um mehr zu tun gewesen, und sie haben vom Leben nie etwas weiteres gehofft denn die Fortsetzung der Gewohnheit, da zu sein unter erleidlichen Bedingungen." [3])

Dieser Kleinbürgersinn war zu Fichtes Zeit noch nicht zu universalem Sinne geformt. Der universale Kleinbürgersinn ist der Pazifismus. Der Pazifist ist überzeugt, daß freie Menschen einen Staatszwang, der über ihr Leben verfügen wolle, nicht dulden dürfen. Der Staat habe nicht sich zu sichern, sondern sie zu sichern. So begnügt er sich nicht mit der Empfindung, sich den eigenen Staat zu seiner Sicherheit zu halten, er strebt danach, alles Staatsleben der Erde in den Dienst der Lebenssicherung aller zu stellen. Nebenbei nimmt er den alten kosmopolitischen Gedanken der Universalkultur in sich auf, den, daß die Völker in der Sicherheit des Weltfriedens so viele geistige Güter wie möglich füreinander hervorbringen und miteinander genießen sollten. Freiheit

[3]) Fichte, „Reden an die deutsche Nation".

vom Staatszwange, Gleichheit im Kulturgenusse, Brüderlichkeit in Lebenssicherung: in solchem Geiste gönnt man sich und anderen die Behaglichkeit eines ungestörten Weltfriedens.

Auch der Industriesinn war zu Fichtes und Pestalozzis Zeit noch nicht zu universalem Sinne, zu Weltmarktgelüsten, geformt. Zur Herausgestaltung der letzteren bedurfte es einer langen Friedenszeit, wie wir sie von 1879 bis 1914 gehabt hatten, in der sich die Grenzen von Land zu Land immer mehr öffneten, Export und Import beständig wuchsen, die Bedürfnisse, die man gleichzeitig hervorlockte und befriedigte, immer mehr als allgemein menschliche empfunden wurden, und hierüber der Sinn der Binnenwirtschaft, ihre volks- und staatserhaltende Bedeutung, immer mehr zurücktrat.

Schlimmer, das ungezügelte Streben der Wirtschaft nach Ausdehnung wirkte sich volks- und staatsschädlich aus. Während man danach jagte, die Erzeugung und den Besitz von Gütern ständig zu steigern, verdarb im Gefolge dieses Systems im Arbeiter der deutsche Mensch. Dies in doppelter Richtung. Dadurch, daß die Fabrik immer mehr Kräfte aus dem Land in die Stadt zog, sie aus der beseelten Arbeit des Landlebens vor die seelenlose Maschine stellte, hörte das Land, das „Deutschland" heißt, auf eine Rolle in der Seele des Arbeiters zu spielen. Mit dem Segen der Scholle ging der Segen der Wohnstube verloren. Mietskasernen entstanden, das Volk begann zur Masse zu werden, äußerlich, noch mehr innerlich.

In dem Maße, wie die Wirtschaft von nationalem Sinn entleert wurde, wurde für den entwurzelten Arbeiter die Arbeit selbst entwertet. Er vermochte als Zweck des Betriebes, in den er hineingeflochten war, nur die Anhäufung von Reichtümern unter Ausnutzung seiner Kraft zu erblicken. Das Gesicht von Volk und Vaterland erschien nicht in diesem Getriebe, konnte darin nicht erscheinen. Der Staat aber, der hinter dieser Wirtschaft stand, die ihn bedrückte, der ihr die Räder und Rollen lieh, in der sie lebte und über ihn hinweglebte, erschien ihm als der Büttel, den die Mächtigen der Wirtschaft sich hielten, um die Kraft der schwächeren Klasse in Gold verwandeln zu können. Galt der Staat den behäbigen Bürgern als Wohlfahrtsmaschine, so sahen ihn die Arbeiter für sich als eine Martermaschine.

Sie meinten es am eigenen Leibe zu erfahren, wie der Klassenstaat die Wirtschaft beherrschte, und träumten von einer Wohl-

fahrtswirtschaft zu ihren Gunsten, die den Staat zu beherrschen hätte. Sie träumten davon, an Stelle des Staates, den sich ihre Ausbeuter hielten, fürs erste einen Staat zu setzen, den sie sich hielten, der ihnen gestattete, das, was aus ihrer Arbeit gewachsen, an sich zu reißen und unter sich verteilen zu können, und der nach der allgemeinen Enteignung verschwinden müsse. Staat bedeute Schutz des Eigentums der Bourgeoisie. Wo Eigentum aufhöre, höre auch der Gensdarm des Eigentums auf.

Die kapitalistische Wirtschaft hatte den deutschen Menschen zerschlagen, nun drohte der entdeutschte Mensch den kapitalistischen Staat und die kapitalistische Wirtschaft in einem zu zerschlagen. Wie in der Weltrepublik pazifistischen Stils heißt es auch im Kommunismus „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit!" Aber die Meinung ist anders geworden: Freiheit vom kapitalistischen Zwangsstaate, Brüderlichkeit im Kampfe gegen die ausbeutende Bürgerklasse, Gleichheit der Genüsse in der staatslosen Zukunftswirtschaft. Dort denkt man sich geistige Kultur, hier sinnlichen Genuß über alle ausgeschüttet. Aber nichts von beseeltem Bund, nichts von innerem Sozialismus! Daß sich Massen solidarisch fühlen im Kampfe gegen die bestehende Ordnung und gemeinsam einer neuen Ordnung entgegenfiebern, die das Glück erfindet und alle Genüsse gleichmäßig verteilt, hat mit der Innerlichkeit beseelten Bundes nichts zu tun. Nicht einmal etwas mit dem hochgestimmten Pathos der geistigen Allmenschheitsgemeinde, auf die der Pazifismus sinnt. Der sozialistische Staat ist seiner Idee nach nichts als ein Interessenverband zu gleichem Anteil aller, wobei ja darauf zu achten ist, daß nicht auf irgendeinen mehr verstaatlichtes Behagen entfällt als auf den anderen. Verstaatlichtes Behagen hat nichts mit der Seelenbegegnung in lebendiger Gemeinschaftsgesinnung zu tun. Man beschneidet einander mit der Schere des Neides, der nur Gleichheit der Güter duldet, man tauscht nicht untereinander die Münze der Persönlichkeiten, die sich als Ungleiche ergänzen und in ihrer Unterschiedenheit den Gliedreichtum einer höheren Ordnung ausdrücken. Das scheinbare soziale Moment liegt nur in der Rücksicht auf die Menge, die gemeinsame Macht ausüben will, um sich alles erlauben zu können. Es ist ein Sozialismus in Zahlen, nicht in der Gesinnung!

Zu Fichtes, Pestalozzis und Hegels Zeit war der Staat das feste Bollwerk gewesen, in dessen Bahnen sich das Denken des friedlichen Bürgers, des schaffenden Wirtschafters, des duldenden

Arbeiters bewegte. Das alles war über Nacht zu uferloser Flut emporgeschossen. Die satte Zufriedenheit des Bürgers bzw. das Bedürfnis nach solcher satten Zufriedenheit hatte sich zum Pazifismus aufgetürmt. Aus dem Industriegeist der Wirtschafter war der Weltwirtschaftsrausch, die Midashand des Großkapitalismus und der Großindustrie gewachsen. Aus der dumpfen Unzufriedenheit der Arbeiter, die selbst auch in Gold verwandelt werden sollten, hatte sich der Kommunismus hervorgeboren. Jede der drei Brandungen droht das Gefüge des Staates zu zerschmettern, jede spritzt einen Zweck hoch, der als absoluter Diktator über den Staat gebieten soll, dem ein eigener Sinn nicht zugestanden wird. In der Auffassung, daß der Staat nicht Selbstzweck sei, sondern Zwecken außer ihm, außerpolitischen Zwecken, zu dienen habe, begegnen sich die Strömungen des Pazifismus, Industrialismus und Kommunismus. Diese Auffassung ist ermöglicht worden durch eine solche politische Gesinnung, die das Wesen des Staates selbst nur zweckhaft deutet, so daß er keinen autonomen Sinn, keine eigene Bedeutung besitze. Dann wird eben der Weg frei für außerpolitisches Denken, ihm irgendwelchen anderen Zweck vorzuschreiben, und die Auffassungen unterscheiden sich nur in der Form, welchem anderen Zwecke er dienstbar gedacht wird, welche Heteronomie über ihn verhängt wird. Der gewöhnliche Mensch wird dem Staat einen gewöhnlichen, der Edle wird ihm einen edlen Zweck unterworfen denken. Aber immer ist ihm ein fremder Sinn auferlegt.

Es ist, als könnte man einen eigenen Sinn bei dem Staate nicht ertragen, als erhöbe dieser ein Gorgonenhaupt, von dem man sich eiligst abwendet und die Augen schließt. Das, was das Antlitz des Staates für viele so schreckhaft macht, ist, daß darin die Majestät der Macht steht. Macht, entsetzt sich der Einzelne, darf nicht Selbstzweck sein. Macht ist Gewalt, Gewalt sollte überhaupt nicht sein. Wo sich dennoch Macht zusammenballt, sollte sie nicht als Gewalt gegen mich gebraucht werden, sondern für mich, mit mir, mit meinem Zwecke sein, sollte mindestens zu einem vernünftigen Zwecke gebraucht werden, dem alle zustimmen könnten. Es dürfe nicht sein, daß jemand Gewalt für sich, für seinen Zweck gebrauche, der Inhaber der Gewalt dürfe niemals Gewalthaber sein. Darum, wenn schon Gewalt, so wäre es das beste, wenn ich mit in der Gewalt wäre, um ihrem Gebrauche meinen Sinn zu geben.

Kurz, nach dieser Auffassung ist Gewalt Instrument. Man fragt nur, wessen Instrument und wozu Instrument? Gewalt sei wie Prügel, auch Prügel sei nicht Selbstzweck; auch hier könne es sich nur darum drehen, wer prügeln dürfe, wer geprügelt und wozu geprügelt werde. Aus der Prügeltheorie des Staates ist der Demokratismus entstanden, als ein vermeintliches Mittel, Prügel zu verhüten. Freilich der Prügel des Fürsten ist nur abgelöst durch den Willen der Mehrheit, der sich in Prügel der Masse verwandelt.

Man kann die demokratische Wendung verstehen. Wer vor allem darauf achtet, daß Gewalt nicht gewalthaberisch gegen ihn gebraucht werde, der rennt sich leicht in der Vorstellung fest, daß Macht überhaupt nur Gebrauchsmittel sei. Ohne vernünftigen Zweck, für den sie eingesetzt werde, sei sie nichts als tierische Gewalt. Es dürfe niemals willkürliche, das ist eben tierische Gewalt, entstehen, sondern höchstens vernunftnotwendige, und diese müsse so bald wie möglich wieder verschwinden, wenn sie ihren Zweck erfüllt habe. So die einen, während andere sich nur gegen solche Gewalt auflehnen, die sie nicht selbst gebrauchen.

Das ist die politische Stimmung, auf der alle die modernen außerpolitischen Uferlosigkeiten erwachsen sind, die dem Staate einen Zweck vorschreiben, für den er da zu sein habe, alle pazifistischen Träume von Weltkultur, alle industriellen Träume von Weltwirtschaft, alle kommunistischen Träume von Weltglück, Weltfrieden. Die Griechen und Römer kannten solche Weltträume nicht. Sie empörten sich wie nur irgend ein Moderner gegen Tyrannis, d. i. gewalthaberischen Gebrauch der Staatsmacht. Darum sahen sie aber die Macht des Staates nicht selbst für ein Gebrauchsmittel an, das nur als hierfür oder dafür benutztes Sinn habe. Der Staat sei eine eigenwüchsige Macht, die einen hohen Sinn enthalte, dem sich jeder einzelne ganz selbstverständlich einzufügen habe. Er hatte ihnen den Sinn, daß das Zusammenleben der Menschen göttlich umfangen sei. So ordneten sie sich ihm willig unter, und es fiel niemandem ein, den Staat als Mittel anzusehen, das anderen Zwecken zu dienen habe.

In der Tat macht jede andere Staatsauffassung den Staat leer und sinnlos. Es ist das Verhängnis der ihn entleerenden Auffassungen, daß die anderen Zwecke, in deren Dienst man den Staat spannen will, Kultur, Wirtschaft, Lebenswohl, Weltfrieden dabei selbst zugrunde gehen, indem sie zu toten Mechanismen erstarren

und den Menschen, der dort Vorteil sucht, innerlich ertöten. Der Staat ist der große Lebensmittelpunkt, der Kultur und Wirtschaft erst lebendig macht, wofern er nicht seinerseits zum Mechanismus erstarrt.

Ein Staat, der zum Mechanismus erstarrt, kann nicht mehr volklich erfühlt werden, wie man ihn überhaupt nicht volklich erfühlen kann, wenn man seinen Sinn mit dem Willen jeder jeweiligen Mehrheit buchstabiert. Um so ferner liegt es bei solchen Verzerrungen des Staatslebens, die Wirtschaft und Kultur des Heimatlandes und die sozialen Gegenseitigkeitsbeziehungen der Blutsbrüder volklich zu erfühlen. Ist doch, wie wir gesehen haben, die volkliche Erfühlung von Kultur und Wirtschaft schon durch das Wesen von Kultur und Wirtschaft erschwert. Sie befördern im allgemeinen nicht das Gemeinschaftsbewußtsein beseelten Bundes, in dem sich alle volkliche Erfühlung vollendet. Nicht von Wirtschaft und Kultur geht der Weg zu volkhaftem Staatsbewußtsein, sondern von letzterem muß der Weg zum volkhaften Erlebnis von Wirtschaft und Kultur gehen, und das ist der Rettungsweg für die deutsche Wirtschaft und die deutsche Kultur. Wird erst der Staat wahrhaft volklich erfühlt und gestaltet, dann kehren von selbst auch Wirtschaft und Kultur zu den heimischen Wurzeln zurück, aus denen sie entsprungen sind, ohne deren Säfte sie nicht bestehen können, und werden in bewußt volkhafter Gestaltung ihr Vollwesen entfalten und zur satteren Ernte reifen.

Die Berufe werden dann nicht mehr Zellen gleichen, aus denen heraus jeder einzelne auf seine und seiner Mitinsassen besondere geistige Landschaft blickt, an der die Bewohner der anderen Zellen keinen Anteil haben, sondern man versteht, daß allen Berufen als ihr Apriori ein Sinn des Dienens und Schenkens aller zu allen einwohnt, wobei ein jeder weiß, wenn er sein Werk tut, seinem Berufe treu ist, daß er dann auch Werk für alle anderen tut. Innerhalb der Berufe aber werden eben in derselben Denkweise die Menschen, die dem Berufe obliegen, zugleich auch sozial aufeinander hingewiesen. Ihr Zusammengreifen miteinander erscheint als ein verantwortliches Zusammengreifen für das Volksganze. Damit sind sie auch untereinander geweiht, nicht als Zusammengeratene, sondern als innerlich Zusammengehörige.

Eine Idee, wie die marxistische, daß gerade diejenigen, die in einem Wirtschaftszweige zusammengreifen, der sich als eine der vielen Ausgliederungen der Nation hervorgeschaffen hat und das

Leben des Ganzen befruchten soll, nämlich Arbeiter und Unternehmer, vielmehr als geborene Feinde gegenüberstehen, ist der bare Widersinn. Nein, der Idee, daß das ganze Volk beseelter Bund ist, entspricht, daß gliedhaft in jedem Berufe immer von neuem beseelter Bund wird. Dieser Gedanke, dessen fordernde Pflicht sich in dem Begriffe der Werksgemeinschaft[4]) niedergeschlagen hat, beginnt heute vorzudringen; er ist bestimmt, in das Verhältnis von Arbeitern und Unternehmern soziale Gerechtigkeit einzuführen. Solche läßt dem Werke, was dessen Sachlichkeit fordert, weist der Nation zu, was ihr großes Leben braucht, und gibt den mitarbeitenden Personen das Bewußtsein, daß ihr Dienst am Ganzen Lebenssicherung für sie selbst einschließt und ihre Teilnahme an den Geschenken ermöglicht, die alle Berufe und im besonderen ihr eigener Beruf der Gesamtheit einbringen. „Die deutsche Maschine in der Zweckverflechtung mit dem Geiste des Unternehmers ein beseeltes Wunderwerk. Auch dem Arbeiter wird sie zum beseelten Gefährten, weil er sie mit dem Sinne des Volksfleißes erfüllt, und weil in jedem seiner Handgriffe der Geist des Schaffens, Schenkens und Dienens werkmeistert. Herüber und hinüber zwischen Arbeiter und Unternehmer ein Band der Treue und des Vertrauens geschlungen, indem beide Teile die gegenseitige Zusammengehörigkeit und die gemeinsame Verantwortung für die Volkswirtschaft empfinden. Der Unternehmer hat die Ehre dieser arbeitenden Zelle allen seinen Helfern eingehaucht. Die Arbeiter wissen, daß sie ihm wie einem Führer folgen und gehorchen dürfen, der den gemeinschaftlichen Wert aller nach außen versichtbart und in den großen Strom nationaler Produktion einführt"[5]) — diese Zukunft verheißt der Werksgemeinschaftsgedanke.

Aber eben die deutsche Wirtschaft, in der wesenhafte Gemeinschaftsgesinnung der werktätig gesellten selbstverständlich ist, war in der Gegenwart nicht da, weil der Staat nicht da war, der die innere Verbundenheit aller derer darstellt, die durch Blut, Land, Sprache, Geschichte und Arbeit zu äußerem Schicksal verbunden sind. Dieser Staat kann nur der Ausdruck beseelten Bundes sein. Das tiefste Wesen gerade des deutschen Menschen ist erst dann befriedigt, wenn es sich in solchem Staate befriedigt.

[4]) Longert-Bang, Wesen und Gründung der Werksgemeinschaft. Langensalza 1927.

[5]) Schwarz, Ethik der Vaterlandsliebe S. 67. Langensalza 1926.

Heute ist die deutsche Seele dabei, sich diesen Staat zu schaffen. Die Offenbarung wesenhaften Gemeinschaftsbewußtseins kam erstmalig über sie, als die äußere Feindschaft einer ganzen Welt über sie hereinbrach. Dann fiel auf sie die innere Fremdheit des ausländischen Geistes, in den ihr Staatswesen, ihre Kultur, ihre Wirtschaft verfangen wurde, und deutsche Volkheit schien wie ausgelöscht. Aber aus der Empfindung seiner Fremdheit nährten sich schon die Tiefenkräfte, aus denen zunächst in kleinen Bächen wesenhaftes Gemeinschaftsbewußtsein mit neuem Odem hervorbrach. Ideen, wie die der Werksgemeinschaft, Zusammenschlüsse wie die des Stahlhelms, Bewegungen wie die des Nationalsozialismus, waren das Zeichen, daß es sich fordernd und gestaltend regte. Heute ist der Staatsgedanke beseelten Bundes bei uns erfüllte Gegenwart. Aus allen den Quellen, in denen er zutage blickte, ist ein starker Strom geworden, der die deutsche Zukunft trägt, in der sich vom Staate aus auch das deutsche Wirtschafts- und Kulturleben mit volklichem Brudergeist beseelen und verjüngen werden.

Schenkende Berufe.

Erschienen in der „Deutschen Handelswacht" (Weihnachtsnummer) 25. 12. 1929.

Es gibt einen Geistesweg zu sich selber, der auch Bruderweg zu andern Menschen, zu Menschen des eigenen Volkstums, sein soll. Der Geistesweg zu sich selber ist der Weg des Berufes. Über dem Bruderweg zu andern Menschen leuchtet der vaterländische Sinn und volkliche Segen meines Berufes. In beiden Wegen ist Gottes Auftrag an mich. Der Bruderweg gestaltet die größere Göttlichkeit.

Der Geistesweg zu sich selber ist, daß man die wertlose Selbstbetonung der blinden Individualität vertauscht mit der wertgehaltigen Selbstbetonung der Persönlichkeit. Die Natur hat uns mancherlei Anlagen in die Wiege gelegt. Vielerlei Regungen und Wünsche treiben uns um uns selbst herum. Wir sind ein buntes Gemisch von Selbstsucht und Wohlwollen, von Neid und Gutmütigkeit, Sinnenbegier und Begeisterungsfähigkeit. Was von allem ist man? Nichts, wenn man nicht in sich selbst Stand faßt mit einheitgebietendem Willen! Das alles schäumt und wallt in uns, wir sind ebenso leicht gerührt wie verführt. Heute treiben wir im Flutstrome dieses, morgen jenes Wunsches. Der unerwachte Mensch glaubt, in jedem Gefühle ganz zu sein, er bejaht sich unaufhörlich so wie ihm gerade zumute ist. Das ist die wertlose Selbstbetonung der blinden Individualität, die immer wieder anders umschlägt, ohne Einheit und Stetigkeit ist. Wie man sich jeweils getrieben fühlt, will man leben und sich ausleben.

Es gibt ein anderes Selbst, meine geistige Wesenheit, die mir nicht gegeben ist, sondern die sich in mir schaffen will. Sehe ich nicht dann und wann über mir das Gesicht von Aufgaben, die meinen Willen einfordern? Sie erheben sich aus meinen Anlagen, sie knüpfen sich an die Verhältnisse, die mich umgeben, sie verdichten sich in den Geschicken, die mir begegnen und zeigen mir den Beruf, darin ich den Sinn meines Lebens ergreifen und mein Schöpfertum entfalten soll. Hier naht meine Geistesstunde. Mein bloßes

Dasein ist umschattet von Vergänglichkeiten. Der Beruf, der nach mir ruft, schreibt mich in das Buch des Lebens ein. Werde ich ein Mensch des bloßen Daseins bleiben, der nichts ist als die Folge seiner jeweiligen Seelenaugenblicke? Oder werde ich mich selbst stetig machen in Pflicht, Glaube, Liebe, Wahrheit, Treue, indem ich mich zu dem idealen Sinne meines Berufes bekenne? Versage ich mich ihm, so bleibe ich ein triebhafter Egoist. Sage ich ja zu meiner Aufgabe, gehorche ich dem Rufe, der meine Kräfte sucht und weckt, so tritt geistiger Gehalt in mein Dasein, der höher ist als mein sinnliches Sein. Ich empfange die Würde einer Persönlichkeit. Persönlichkeit ist ein Ich, das schöpferisch über sich hinaus bewegt ist von seinem Werke, seiner Aufgabe, seinem Berufe. Da schält sich aus der Hülle eines Seelenlebens ein Keim selbstschöpferischer Göttlichkeit hervor. Hat sich geistiges Leben in mir geschaffen, bin ich geistig umgeschaffen? Ich weiß es nicht, Gott als Macht der Schöpfung ist mir nahegetreten; aus dem lebendigen Schoße der Anfänge sind Kräfte über mich gekommen, die sich in meinen Anlagen entbinden wollen.

Aber das Göttliche, das mit schöpferischem Drange in uns erwacht ist, kommt nicht zu seiner Vollblüte, wenn nicht die Liebe daran teilgenommen hat. Der Mensch des Berufes meint leicht, daß die Ermächtigung aus Gott, die jeder Beruf darstellt, eine Sache nur zwischen ihm und der ewigen Kraft sei. Er fühlt sich lediglich als einzelner berufen; weil gerade er mit diesen Anlagen und Kräften begabt sei, falle ihm der Auftrag zu, die Arbeit zu tun, in deren Gehalt er sich für sich befriedigt. Das ist so, wie wenn er zwar die schöpferische Urmacht bekennte, die, wie in den Kräften des Alls, so auch in den seinigen wirkt, während ihn aber der Geist der Güte, die Liebe, die unter Menschen Mensch geworden ist, nicht berührt hätte. In Güte ist tiefere Göttlichkeit als in der Kraft und in der Macht. Bei Gott und Menschen muß die Kraft zur Güte werden, auch die Gotteskraft, die in meinem Berufe mit mir ist.

Das ist keineswegs der Fall, wenn man meint, es komme wesentlich auf die Beziehung zu den Menschen an, die mir von selber Kameraden werden, weil sie demselben Berufe anhangen. Gewiß weiß man sie gern als Brüder im Geiste, man sieht sich mit ihnen zu einer großen Gemeinde zusammen, bei deren einzelnen die Seelensaiten ohne weiteres aufeinander gestimmt seien. Es ist aber ein Unterschied, ob man sich berufsständisch mit beliebigen anderen

zusammennimmt, oder ob diese anderen die Berufsgenossen innerhalb des eigenen Volkstums sind. An sich neigt der Berufsgedanke dazu, die Grenzen des Volkstums zu überspringen. Es berückt, die Gemeinde derer, die mit mir dieselbe Berufsehre teilen, weltweit vorzustellen, das Gefühl der Kameradschaftlichkeit über den Erdball auszubreiten.

Dennoch ist in der Gemeinsamkeit, die der gleiche Beruf bedingt, nur ein Bruchteil von echter Liebe. Die im Beruf vereinigten Menschen bilden einen Kreis um die Idee ihres Berufes und fühlen sich nur unter den Bedingungen zueinander hingezogen, daß sich jeder zu derselben Idee bekennt. So hängt die Verbundenheit der einzelnen von der Kraft ab, mit der der übergreifende Berufszweck sie bewegt. Das ist mittelbare Liebe von Menschen zueinander. Mit der Hervorbringung einer Organisation, die jenem Zwecke angepaßt ist, die es gestattet, ihn intensiver zu pflegen, die überdies geeignet ist, gemeinsame Interessen zu vertreten, die der Ehre und der Lebenshaltung des Berufes gelten, ist der Gemeinschaftswille erschöpft. Es fehlt das organische Selbstleben einer unmittelbaren Seelengemeinschaft, in der die Willen als solche ineinander leben, wo die Gemeinschaft selber das Gut ist, das man empfindet, und das die Menschen für einander gütig macht. Wo Güte ist, da ist Geschenk. Da wetteifern die Seelen, sich Liebes zu tun. Jede bereitet ihr Bestes, damit es Gabe und Reichtum für die anderen werde.

Aber ist es denn so, daß sich die Berufsgenossen gegenseitig das bringen, was sie an Wert in ihrer Berufsarbeit erschaffen, was als Fülle ihren Köpfen und Händen entströmt, wenn der Genius sie berührt, oder was die Treue des Werktages zustande bringt, wenn sich aus den Stunden ihres Eifers und ihrer Mühe die gediegene Endleistung erzeugt? Nein, nicht sich gegenseitig beschenken sie mit dem Segen ihres Schaffens, sondern der Sinn ihres Berufes ist, daß das, was ihnen zusammen gelingt, den Menschen anderer Berufe zugute kommt, und daß ihnen zu Gunst und Frommen das zurückströmt, was die Menschen der anderen Berufe leisten. So schlingt sich eine Kette des Helfens und Dienens von Beruf zu Beruf. Hier will sich der Geist des Berufes, der meine Persönlichkeit adelt, in den Geist der Liebe umsetzen, der Seelen mit Seelen eint, nicht einzelner nur mit einzelnen, sondern der über jeden Beruf ein Seelentum legt, das mit dem Seelentum anderer Berufe Huld und Treue tauscht.

Wer seinen Beruf lieb hat, wer fühlt, daß darin seine geistige Persönlichkeit ruht, der weiß, daß ihm in seinem Berufe nicht nur Gut geschenkt ist, höher als aller wirtschaftlicher Vorteil, sondern auch, daß sich an dies Gut die Verpflichtung der Güte knüpft. Was wäre all sein Schaffen, wenn es nicht Schenken wäre? Und wo wäre sein Schaffen, wenn er nicht schon vorher der Beschenkte wäre? Jedes Kleidungsstück, das er trägt, jeder Bissen, den er verzehrt, jedes Haus, das er bewohnt, jede Straße, auf der er schreitet, kommt aus der Arbeit von Bruderhänden. Erst dies gibt seiner Hingabe an seine Arbeit Halt und Rückgrat. Ohne das Zusammengreifen der anderen Berufe mit dem seinigen schwebte er in der Luft, wäre gar nicht die Einzelpersönlichkeit, die ihrer Aufgabe seelischen Spielraum böte. Daß ihm ein Teil Lebenslast von den anderen Berufen abgenommen wird, das macht ihn frei zur Hingabe an sein Tagewerk.

Eine Lebenskette reicht von mir zu den Volksgenossen. Sie geht durch alle Berufe hindurch und will, goldig werdend in der Esse der Berufe, die innere Glut der Liebe annehmen. Die göttlich-geistige Kraft der Berufe will sich tiefer vergöttlichen in einer brüderlichen Willenskette. An jedem einzelnen liegt es, ob Glut und Glanz bei ihm herausschlägt. Wenn sich in seiner Seele Berufstreue und Brudersinn vermählen, so wird er das Leben des Volkstums in vielen Seelen retten. Ja, des Volkstums! Denn in solcher Verwobenheit und Verwachsenheit der Berufe lebt das Volkstum. Es ist in die Berufe ausgegliedert, wie sie alle von seiner Ganzheit umfangen werden. Damit eröffnet sich die letzte Tiefe der Berufe. Es geht nicht bloß darum, daß sich die Schaffenden in allen Berufen mit dem beschenken, was sie leisten. Sie sollen ihrem Volkstum selbst das höchste Geschenk werden, mit dem was sie sind. Bedeutete mir vorher Beruf, daß meine Anlagen in einen geistigen Sinn eingegliedert und dadurch verwesentlicht werden, so erkenne ich nun, daß schon in meinen Anlagen selbst etwas Wesentliches steckt, nämlich die Art meines Volkstums, die sich durch die tausend Anlagen der tausend einzelnen hindurch entfalten will. Sie braucht auch meinen Einsatz, um geistig zu reifen. Daß ich in der Hingabe an meinen Beruf Wesen gewinne, daraus soll, so will es der Geist des Volkstums, Wärme hinüberstrahlen zu allen Brüdern, damit auch ihre Innerlichkeit in der Farbe des Volkstums aufblühe. An unserer Gediegenheit in unserem Berufe hängt, daß sich die Ge-

diegenheit anderer in ihrem Berufe belebe. Wesen tritt dann zu Wesen. Aneinander sich aufrankend, wächst die Schar der beruflich und volklich belebten Persönlichkeiten, und aus ihrer aller geistigen Haltung bildet sich eine große geschichtliche Prägung, die die Ehre des gemeinsamen Blutes ausspricht. Hier stehen Himmel offen. Man muß nur hineinsehen können.

Freilich lagert vor den Fenstern dieses Himmels die wirtschaftliche Auffassung und umdunkelt die licht Helle mit Maschinendünsten. Das nur wirtschaftliche Denken erblickt nur Ware, die in Geistesarbeit und Handwerk hergestellt werde; Fabrikat, das Umsatz brauche und mit dem Fabrikate anderer Berufe bezahlt sein wolle. Absatz, Umsatz, Ware, Lohn, das ABC des wirtschaftlichen Denkens! In der Betonung des äußeren Güteraustausches, mit dem die Berufe ineinandergreifen, verschwindet das Gefühl für die innere Begegnung der Berufe, für den Strom hinüber und herüber, der zwischen schenkenden Seelen fließt. Alle Gesinnungsbegegnung löst sich auf in Rechnung. Leistung und Gegenleistung messen sich an der Bezahlung.

Auf dem nichts als ökonomischen Boden muß sich alles isolieren, entpersönlichen und mechanisieren. Innerhalb der Berufe läßt er die Beziehung der Berufsgenossen verarmen. Ihr geistiger Verkehr erstarrt in der Betonung von Sachinteressen, und ihre Geselligkeit wird zu einem leeren und anspruchsvollen Unter-sich-Sein. Erst recht leben sich die Berufe selbst auseinander. Sie werden abgezirkelte Produktionsschichten, die jede ihre Art Menschen brauchen und verbrauchen, Menschen, die sich im eigenen Daseinskampfe nicht darum kümmern, wie den Menschen außerhalb ihrer Kreise zumute ist. Der Staat wird dem nichts als wirtschaftlichen Denken zu einer formalen Organisation, die die verschiedenen Produktionsschichten äußerlich und mechanisch zusammenfaßt. Auch seine eigenen Funktionen erstarren dabei ins Äußerliche und geraten in den Dienst politischer und ökonomischer Selbstsucht. Man vergißt ihr volkliches Miteinander und gewöhnt sich, von „Klassen“ zu sprechen, deren Wesen Vorteilssicherung in einem Geiste des Nehmens und der Gewalt widereinander sei.

Heute sind wir so weit, die verödende wirtschaftliche Auffassung der Berufe zu überwinden. Sie bedeutet Volkstod. Der göttliche Sinn der Berufe beginnt wie ein neues Evangelium wieder bei uns aufzugehen und erlöst uns vom Volkstode. Es ist der drei-

fache Sinn, daß jeder einzelne in seinem Berufe von der ewigen Kraft mit Schöpferkräften beschenkt werde, daß er mit den Leistungen seines Schaffens die Volksgenossen beschenke, wie diese ihn mit ihren Leistungen beschenken, und daß sich in der Gediegenheit aller Schaffenden und Schenkenden ihr Volkstum ausreife und verwesentliche. Wer diesen heiligen Dreiklang vernimmt, der wird von inniger Liebe zu den Brüdern erfüllt, die ihm blut- und schicksalhaft verbunden sind. Alle seine Berufsgedanken bezieht er auf die Liebeskette, die er mit ihnen bildet. Und er wird von inniger Liebe zu seinem Volkstum erfüllt, dessen Wesenhaftigkeit in seiner Seele erwacht ist. Er spürt, daß er erst im Aufbruche seiner volklichen Eigenart die eigene Vollpersönlichkeit gewinnt.

Ein volklich wurzelloser Mensch ist und bleibt als Persönlichkeit unreif. Es ist etwas daran an der mittelalterlichen Vorstellung, daß der Mensch, der sich vom heiligen Schoße Gottes abschneidet und etwas für sich sein und bedeuten will, den Halt, den er in sich selbst zu haben glaubt, nimmer finden kann. Auch im Völkerleben ist göttliche Lebendigkeit. Auch wenn man sich aus dieser ausscheidet oder noch nicht in sie eingeeignet hat, ereilt den Menschen innere Strafe der Gottesferne, selbst wenn er idealistisch von allgemeiner Menschheit träumt. Das Bild der Menschheit ist eine Fata Morgana. Es ist, wie das wildbewegte Wellengekräusel eines Meeres, unruhige Himmelsspiegelung. Die tiefen Schichten des Meeres sind still. Da ruhen die Wassermassen fest ineinander und quellen in eigenen mächtigen Strömen. Unser quellender Persönlichkeitsstrom ist unser Volkstum, die mächtige Willenskette, die vom Beginne der deutschen Geschichte bis heute geht. Reihen wir uns in sie ein, indem wir uns liebend und verstehend miteinander verketten, so wird die deutsche Tiefengöttlichkeit, die vierzehn Jahre hindurch leblos und unbewegt wie in Totenstarre geruht hatte, durch uns, bei uns und für uns geweckt. Die Glocke jenes heiligen Dreiklanges klingt durch die deutschen Gaue und läutet deutsche Wiedergeburt.

Grundfragen der völkischen Erziehung.

Vortrag, gehalten am 29. Juni 1933 vor der Greifswalder Studentenschaft.

Völkische Erziehung umfaßt dreierlei: 1. Erziehung zu völkischem Staatsbewußtsein, 2. Erziehung zu völkischem Kulturbewußtsein, 3. Erziehung zu völkischem Gottesbewußtsein. Die Grundfrage der völkischen Erziehung ist: Was ist das alles, wie verhält es sich zueinander?

Wir gehen vom völkischen Grunderlebnis aus. In der letzten Zeit des Weltkrieges, als alles zusammenbrach, was es bis dahin an festen Werten gegeben hatte, als der Staat versank, der als eine stehende Ganzheit seine Untertanen zu umfassen und zu beschirmen schien, als der Glaube an Gottes Liebe und Gerechtigkeit versank, an seine Liebe im Mord der Materialschlacht, an seine Gerechtigkeit in dem Siege der Lügner von unserer Kriegsschuld: da erlebten die, die noch im Schützengraben aushielten, aneinander, daß es ein allerinnerstes Gottestum gäbe, in dessen Kraft sie noch zusammenhielten, das sie befähigte, in Leibesnot und Todesgrauen auszuharren und letzte deutsche Opferpflicht zu erfüllen, während das Deutsche Reich unterging.

Es war das Erlebnis unlöslicher Kameradschaft in der Gemeinschaft des Schützengrabens, eines heiligen Bundes ihrer deutschen Seelen, der als heilig empfunden wurde, auch wenn kein Priester ihn heilig sprach. Die Franzosen sprechen von ihrem „Wunder der Marneschlacht". Bei den Schützengrabenmenschen begann das deutsche Wunder. In ihren Seelen war ein „Fünklein" aufgeglommen, ein göttliches Werden tiefinnerlich hatte begonnen, das in die Dunkelheit der deutschen Nacht einen Lichtschein deutscher Zukunft warf. Die Züge dieser Zukunft malten sich als eine neue, schicksalhaft verbundene Bruderschaft durch das ganze Volk, als eine alle umfassende deutsche Gemeinschaftsgeistigkeit, in deren reiner Flamme alle soziale Ungerechtigkeit, aller Haß der Klassen, aller Hochmut der Besitzenden und Gebildeten, aller Streit der Konfessionen verzehrt würde.

Mit solchen Augen sahen die Schützengrabenmenschen aus eigenem Erleben, und mit solchen Augen sieht jeder, der von ihnen gelernt hat, daß es kein Vaterland außer den Seelen gibt, wenn es kein Vaterland in ihnen gibt, kein Volk außer den Seelen, wenn keines in ihnen, und daß der Staat keine stehende Ganzheit um uns sein könnte, wenn ihn nicht das innere Leben der Duheit trüge. Duheit und Ganzheit, das sind die beiden Pole deutschen Lebens. Duheit, die schaffende Innerlichkeit, immer neue Gottesgeburt in den Seelen, Ganzheit das vorstellungsmäßige Bild, das die schaffende Duheit aus sich herauswirft, damit sich unter der Führung dieses Bildes das volkliche Zusammenleben äußerlich ordne. Im alten Reich stand die Ganzheit der Staatsgestalt oben an, und die Brüderlichkeit war in die Ecke gestellt. Am wenigsten hätte man in ihr die Möglichkeit gesehen, zu schaffender Gotteskraft zu werden. Im Dritten Reich schlägt aus dem Geiste der Brüderlichkeit der schöpferische Funke. Erst von seinem dynamischen Leben her wird das stehende Dasein des statisch gesehenen Staates bestimmt. Staat und statisch, das ist Klang- und Sinnverwandtschaft.

Völkische Erziehung läßt uns bewußt werden, daß wir von Duheit getragen sind. Kein Beruf, der nicht von anderen Berufen lebt, kein Haus, das nicht andere Hände gebaut, kein Weg, den nicht andere Füße gestampft haben. Die Züge dieser Duheit sind die Züge unseres Landes, unserer Sprache, unserer Geschichte, unseres Blutes. Viele nehmen solche Umfangenheit von Duheit stumpf hin. Sie machen sich nicht klar, daß sie selbst gewissermaßen nicht da wären, wenn nicht hinter dem Brote, das sie essen, dem Hause, in dem sie wohnen, der Kleidung, die sie tragen, das Du stände, das ihnen das alles zubereitet hat. Ihnen erscheint darin kein Du, sondern sie sehen darin nur ein Zubehör ihres Ich. Die Augen des völkisch Erwachten erblicken das Du. Es dehnt sich in räumliche und geschichtliche Weiten. Er nennt es sein Volk. Er sieht unzählige Willen mit unzähligen Willen verschlungen, Willen der Lebenden und Willen der Toten, denn auch ihr Wille lebt noch im Willen der Lebenden. Das ist eine unsterbliche Kette, die sich mit jedem neuen Willen, der sich in sie eingliedert, weiterlebt. Völkischer Wille ist das Ja, mit dem man sich selbst in die Kette eingliedert. Er ist der Wille, der das eigene Ich zum Bruder für den Volksgenossen wandelt, der bereit ist, sie mit Leistung zu beschenken und Schicksal mit ihm zu teilen. Solches Ja ist nicht matt und kalt, sondern es ist ein Entschluß, in dem die Seele glüht. Er ist ähn-

lich dem Ja, indem sich zwei Liebende einander geloben, nur daß an Stelle des sichtbaren Partners tausend unsichtbare treten.

Mit solchem Ja, dem Eingliederungsja in die Kette der Willen, bricht in uns ein Lebensgehalt auf, in welchem wir etwas Höheres spüren, als unser biologisches Dasein hergeben kann. Wir fühlen uns in diesem weihevollen Strömen und Quellen bis zum letzten Rest eingefordert. Ich sage kühnlich, es ist etwas göttlich Lebendiges, das von uns Besitz nimmt, sobald wir uns gliedwillig in die volkliche Duheitskette hineingeben. Eben dies göttlich Lebendige heißt Volkheit. Duheit war es in der nahen Schicksalsverkettung des Schützengrabens. Duheit wandelt sich in Volkheit in der Seele der Menschen, die die lange deutsche Bruderkette tätig in sich bejahen. Volkheit kommt nicht aus der Umgebung zu uns. Sie kann uns nicht mitgeteilt, nicht einverleibt werden. Volkheit ist auch nicht im Blute gegeben, sondern ist immer Himmel über dem Blute. Sie ist göttliches Feuer, das im Feuer unserer Willens-Einеignung in die deutsche Schicksalsgemeinschaft aus sich selbst quillt. Erziehung kann nur Vorbedingungen schaffen, daß dies Erlebnis die Seelen begnade. Sie kann Vorbilder heranbringen, geschichtlichen Sinn wecken, Gehorsam unter einen Führerwillen beibringen. Wirklich wird Volkheit aber nicht in einer angeformten Haltung, sondern mit dem Einzuge des volklichen Du in unseren Willen.

Wir hörten, Volkheit sei göttliches Leben. Als solches ist sie dynamisch durch und durch, nicht stehende Ganzheit, sondern sich selbst schaffende und uns umschaffende Innerlichkeit. Aber nicht allen Seelen wird die deutsche Duheit unmittelbar gewiß. Meist leuchtet sie in der Mittelbarkeit von Bildern. Es sind Bilder stehender Ganzheit, die in Umfassungsformen gekleidet sind. Diese Bilder pflegen der nächste Hebel zu sein, an dem Volkheit in den Seelen wirkt. Solche Seelen sind dann ganz erfüllt vom Bilde der stehenden Ganzheit und handeln in der Vollmacht dieses Leitgedankens. Das ist die Weise des völkischen Staatsbewußtseins. Wir dürfen es den statischen Pol der Volkheit nennen. In anderen Seelen geht die schaffende Innerlichkeit der Volkheit unmittelbar auf. Es sind Seelen, die dadurch vorbereitet sind, daß sie vorher schon von anderen Strömen göttlicher Dynamik ergriffen worden sind. Hier haben wir den Schlüssel zum Verständnis des völkischen Kulturbewußtseins.

Es handelt sich zuerst um das völkische Staatsbewußtsein. Für dieses tritt an die Stelle der lebendigen Volkheit, die eine die Seelen zusammenschweißende Innerlichkeitsmacht ist, die volkliche Ganzheit, die man in allerlei Formen und Ordnungen „ausgegliedert“ sieht, in Formen des Rechts, Formen der Wirtschaft, Ordnungen des wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens. Anders ausgedrückt: man sieht die Volkheit als „objektiven Geist“ und sieht als „Integral“ objektiven Geistes den Staat. Das ist keineswegs ein falsches Bild. Im Gegenteil, es hat einen tiefen Sinn, daß die wesende Gemeinschaftsgeistigkeit, der Gottesatem der Volkheit, dieses Bild gewissermaßen als Vorposten in die menschliche Seele wirft, um ihre nächste Wirkung auszuüben. Es ist wie ein psychologischer Kunstgriff. Gestalt, die man schaut, formt Menschenmengen rascher als Innerlichkeit, die sich webt.

Aber es ist doch nicht dasselbe, ob wir uns von einer Ganzheit umfaßt oder von göttlicher Bewegung erfaßt fühlen. In wem die Tiefe der Volkheit lebendig wird, dem gilt der Staat nur als ihre äußere Sichtbarkeit. Er weiß, daß die schaffende Kraft der Volkheit nur in lebendigen Seelen zu Hause ist, daß sie diese mit ihren Forderungen erfüllt, mit ihrem Sinn befruchtet. So ist zwar Volkheit nicht die objektive Ganzheit derjenigen Ordnungen und Formen, die wir in der Kraft ihres Gestaltungsdranges hervorbringen, und in deren Rahmen sich unsere von ihrer Spannung bewegte Tätigkeit immer wieder fügen muß. Aber die Ganzheit objektiven Geistes gehört zum Leben der Volkheit. Es ist die Anschauungsform, unter der Volkheit wirkt, solange sie noch nicht in unseren Seelen als jener Himmel der Willensverkettung aufgeht, der unsere Ichheit im Strome der volklichen Duheit hinwegschmilzt. Natürlich kann sich auch das Staatsbewußtsein dynamisieren. Ganzheitliche Schau, die das Bild des Organismus bevorzugt, vertieft sich dann in dem Gefühle volkheitlicher Liebesbewegung, in der Ergriffenheit von der ewigen deutschen Duheit.

Dem Staatsmann wird immer die ganzheitliche Schau am meisten liegen. Ihn bewegt das Erscheinungsbild der organischen Ganzheit, von der die Formen und Ordnungen, die wir unter volkheitlichem Antriebe gestalten, wie „Ausgliederungen“ erscheinen, und er sieht jene Ganzheit im „Staate“ dargestellt. Der Staat wird ihm absoluter Herr über alle anderen Gemeinschaftswerte, und demgemäß beeinflußt er auch die Er-

ziehung. Die Erziehung wird nationalpolitisch aufgefaßt. Die pädagogischen Gedanken in E. Kriecks Buche: „Nationalpolitische Erziehung“ sind wesentlich von solchem staatsmännischen Geiste getragen. Zwar redet dort neben dem Staatspädagogen auch der Kulturphilosoph. Er schreibt z. B. (S. 56): „Der Einzelne kann Bestimmung und Erfüllung nur erlangen, wenn ihn höhere schicksalbestimmende Mächte ergreifen und mit sich empor oder in den Abgrund reißen. Er wird zum schöpferischen, schicksaltragenden Menschen nicht aus eignem Planen und rationalem Wollen, sondern durch das, was über ihm und unter ihm ist, was nicht aus seinem Selbst stammt, sondern durch sein Selbst hindurchgeht und sich Bahn bricht, was offenbar wird, Gestalt und rationale Form erst annimmt.“ Das ist durchaus dynamisch gedacht. Aber Kriecks praktisch-pädagogische Begriffsbildung steht unter staatsmännischer Schau, d. h. sie ist getragen von dem statischen Erleben des Volkstums als organischer Ganzheit, die sich in Formen objektiven Geistes „ausgliedert“.

Als solche Formen nennt er Familie, Beruf, Kirche und Staat, denen die Organisationen der Jugendbünde unterstützend zur Seite stünden, auch Recht und Wirtschaft. Jede dieser Lebensformen habe mit ihren Sonderzielen und Eigengesetzen Anteil an der Gesamterziehung des Nachwuchses. Jeder Verband forme beim jungen Menschen, der der Reihe nach in sie alle eintrete, eine andere Seite seines Wesens aus, so daß also jeder Einzelne nach so vielen Seiten geformt, ausgerichtet und erzogen werde, als er Glied in sozialen Gebilden sei. Krieck nennt das die stufenweise Ausformung des Nachwuchses. Im Besonderen erziehe der Staat zum Staatsbürgertum, die Kirche zur Glaubensgenossenschaft, der Berufsverband zu beruflicher Meisterschaft. All dieses vielteilige Geschehen müsse zu sinnhafter Einheit kommen. Das geschehe, indem die erzieherischen Teilmächte ihrerseits allesamt ausgerichtet würden auf Art und Lebensrichtung des Volkstums, dessen Glieder sie seien. Sie dürften sich nicht als selbstherrliche Gebilde fühlen, sondern ein gemeinsames Weltbild müsse, sie alle verpflichtend, über ihnen allen gespannt sein. Krieck meint das Weltbild des Staates. Die besonderen Weltbilder der einzelnen Lebensgemeinschaften dürften nur Abwandlungen des „gemeinvölkischen“ (staatlichen) Weltbildes sein.

Eine Staatspädagogik, wenn ihr auch eine völkische Kulturpädagogik zur Seite treten muß, haben wir bitter nötig. „National-

politische Erziehung" bedeutet, daß der Politiker bewußt durch das Mittel der Erziehung seine Volksgenossen zur Nation macht, d. h. zu einer in sich einigen Menschenmenge, die eben dadurch äußeren Feinden als einheitliche Macht entgegenwuchtet. Die Zusammenfassung der Volksglieder zur politischen Macht ist hier der Zweck, die Herstellung der inneren Einheitlichkeit ist das notwendige Mittel. Wir haben im Weltkriege schmerzlich genug gelernt, daß innere Einheitlichkeit die unerläßliche Bedingung für ein Volk ist, um als Macht in einem Kampfe auf Leben und Tod durchzuhalten. Gewiß war das Zweite Reich eine Machtgröße ersten Ranges. Auch trat es in der ersten Zeit des Weltkrieges den Feindmächten mit geschlossener Einheitlichkeit der Willen entgegen. Aber diese Willen waren vorher nicht zur Einheitlichkeit erzogen worden. Die Einheitlichkeit der ersten Kriegszeit war nur die Einheitlichkeit der gemeinsamen Not und die Einheitlichkeit der gemeinsamen Begeisterung. Sie schwand, als die Begeisterung verraucht war und die Not so stieg, daß viele nur den einen Gedanken hatten, die Kriegsnot um jeden Preis zu beenden, auch um den Preis der nationalen Ehre.

Der Staatsmann des Dritten Reiches wird um so eiserner das deutsche Volk zu einem Volk der Ehre und der Einigkeit schmieden. Er wird das nachahmen, worin der preußische Staat Meister war, der seine Beamten mit dem Geist der Sauberkeit und Diensttreue, sein Heer mit dem Geiste der Manneszucht und vaterländischen Ehre erfüllte, aber er wird ganz anders als der frühere Staat das Bewußtsein pflegen, nein, in uns hineinhämmern, daß wir alle in der Gemeinsamkeit des Deutschseins leben, daß die Werte des deutschen Blutes und deutscher Geschichte nicht bloß Anhängsel unseres Daseins sind, sondern in der Mitte unseres Wesens stehen, daß wir noch immer eine Schützengrabengemeinschaft sind auf Leben und Tod, zu Not und Glück, gegen die der Widerstand der übrigen Welt nicht aufhören wird, weil sie niemals die Kraft- und Lichtspannung deutschen Wesens ertragen kann, das immer das Zeichen des Sonnenrades in sich trägt. Dieses Wesen soll — erneuert und gefestigt — wieder eine Macht unter den Völkern werden, es soll wieder und erst recht seinen freien Königsweg gehen.

Von dieser Schicksalsaufgabe ist die gegenwärtige deutsche Staatskunst getragen, und die nationalpolitische Erziehung, die sie einrichtet unter Großen und Kleinen, ist ein Teil der Lösung dieser Aufgabe. Dennoch ist der ganze Geist der deutschen Volkheit mit

dem Weltbilde, das der nationalpolitischen Erziehung vorschwebt, nicht erschöpft. Dieses Weltbild ist und bleibt von der Vorstellung statischer Ganzheit bestimmt. Politik definiert Krieck ganz in diesem Sinne als Herstellung und Ausdruck handlungsfähiger Ganzheit. Der Staatsmann muß in der Tat dafür sorgen, daß er in der Stunde des Schicksals sein Volk als eine einheitliche, von Wehr- und Freiheitsenergie geladene Ganzheit den feindlichen Ganzheiten entgegenwerfen kann.

Wie sieht demgegenüber völkisches Kulturbewußtsein aus? Sicherlich wird es Kunst und Wissenschaft nicht in einen luftleeren Raum, sondern in den Raum des Volkstums verlegen. Das ist aber keineswegs damit einerlei, daß Wissenschaft und Kunst das Weltbild des Staatsmannes wiederholen müssen, schon deswegen nicht, weil umgekehrt das Weltbild des Staatsmannes wissenschaftliche Elemente in sich einführen muß, die ihm Wahrheitsgehalt verbürgen. Es ist das Wesen der Wissenschaft, die Methode bindender Erkenntnis zu suchen, deren Autorität der objektive Gehalt des Gegenstandes ist. Eine Wissenschaft, deren Ehre nicht die Ehre der Sache wäre, — anders wäre sie als Wissenschaft vernichtet —, gibt es nicht. Aber der völkische Wissenschaftler hält es für seine verpflichtende Aufgabe, die Mittel seines Wissens den Fragen zuzuführen, die im Erlebnisraum seines Volkes am dringendsten Klärung und Beantwortung verlangen. Nicht jede Wissenschaft bietet die gleiche Möglichkeit hierfür, besonders reiche Möglichkeiten gewähren die Geisteswissenschaften. Aber jede Wissenschaft kann auf ihrem geduldigen Erkenntniswege plötzlich vor einem Erlebnis stehen, das unser ganzes Erkenntnisfeld neu beleuchtet. Zudem hilft jede Wissenschaft durch ihre Methodik — am sichtbarsten tun das die exakten Wissenschaften — zu gegenständlicher Zucht des Denkens und entwurzelt jene Subjektivität, die immer bereit ist, sich in den Mittelpunkt zu stellen. Wenn man zuließe, daß subjektives Meinen das Maß aller Dinge sein dürfte, so bereitete man politischem Liberalismus, wissenschaftlichem Egoismus, humanistischem Pazifismus und rasseblinder Humanität einen bequemen Weg.

Zum Wesen des wissenschaftlichen und künstlerischen Erlebens gehört ferner, daß es nicht statisch ausgerichtet ist, wie das des Staatsmannes, sondern dynamisch. In dieser Dynamik durchläuft es auch seinerseits eine Stufenfolge, die von anderer Art ist als die des objektiven Geistes von der Familie bis zum Staate. Das wissen-

schaftliche und künstlerische Erleben geht nämlich von nichtvölkischer zu völkischer Bewußtheit über.

Der wissenschaftlich oder künstlerisch begabte Mensch, den volkliche Duheit noch nicht ergriffen hat, hat zunächst das reine Wahrheits-, das reine Schönheitserlebnis. Das ist nichts Verächtliches; denn darin schon ist Göttliches. Nur muß man das Göttliche der Wahrheit und Schönheit nicht verjenseitigen, wie das Plato getan hat. Er ist schuld daran, daß noch heute Philosophen und Nichtphilosophen von einem abgezogenen „Reiche der Werte" sprechen, in das man sich mittels Wesensschau hineinversetzen könne. Solche selbständigen Wesenheiten, ob man sie Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit oder sonstwie nennen mag, existieren nicht. Mit Recht lehnt sie z. B. Krieck ab. Er sieht sehr richtig, daß, wer in einer abgezogenen Welt der Wesenheiten lebt, sich schon damit der Wirklichkeit seines Volkstums entfremde. Aber selbst an A. Rosenberg ist eine Spur Wertverseinlung hängen geblieben. Er bezeichnet in seinem Mythosbuche Ehre und Freiheit als zeitlose und raumlose Wesenheiten und scheint zu meinen, daß sich die nordische Rassenseele — d. i. die beseelt gedachte Ganzheit der nordischen Kulturwerte — jene beiden Wesenheiten aus der Ewigkeit ausgesucht und sie in ihr eigenes Dasein versenkt habe.

Man sollte den Unfug der Wertverseinlung aber nicht „Idealismus", sondern „Platonismus" nennen. Es ist nicht zu sagen, welcher Schaden dem Verständnis der deutschesten und völkischsten Weltanschauung dadurch erwachsen ist, daß man Namen, die aus Griechenland stammen, auf sie übertragen hat, obwohl das, was hinter diesen Namen in Deutschland und Griechenland steht, einander genau entgegengesetzt ist, so wie Feuer und Wasser. Ich meine die Namen „Mystik" und „Idealismus". Sie wirken wie Hödurpfeile auf den Gott Baldur im deutschen Denken, der in der deutschen Mystik und in der Philosophie des deutschen Idealismus aufgegangen ist. Griechische und romanische Mystik: die Seele versinkt in Gott. Deutsche Mystik: Gott lebt in der Seele. Dort: Gott ein ewiges Gegenüber der Seele, in das sie ekstatisch hineinstürzt. Hier: Gott kann nur in der Seele leben, ohne sie kann er nur unlebendig wesen und ist dann „Gottheit", noch nicht Gott. Gott ist ohne Seele ungegeben. Dort: die Seele vernichtigt sich ins Bewußtlose. Hier: Die Seele ist in schärfster Spannung ihres Bewußtseins, das in Dinge, Menschen, Volk hineingewendet ist. Nicht

in Gott hineingewendet, denn göttliches Leben erschafft sich erst seinerseits in jener Seelenspannung.

Ebenso ist der deutsche Entseinlungsidealismus dem griechischen Verseinlungsidealismus schnurstracks entgegen. Gerade Kant, Fichte, Schelling und Hegel haben jede Art von Wertverseinlung überwunden, sowohl die platonische, die die „Ideen“ in übersinnliche Räume, wie die theologische, die sie ins jenseitige Gottesdenken verlegt. Das sind beides statische Denkweisen. Die große deutsche Philosophie denkt nicht statisch, sondern dynamisch. Fichte in seinen „Reden an die deutsche Nation“ hält es geradezu für ein Hauptstück völkischer Erziehung der Jugend, daß ihr alles substanzhafte Denken ferngehalten werde, nicht bloß die axiologische Geisterseherei, die Werte verseinelt, sondern auch die kosmologische, die Gott, Weltseele, Materie für stehendes Sein nimmt.

Dies substanzhafte Denken ist ausländische Ware, hebräisches und französisches Gewächs, letzteres mit der Ursprungsmarke Descartes: res extensa, res cogitans, res infinita. Es hat sich in Deutschland erst nach dem Dreißigjährigen Kriege festgesetzt, als unser eigenstämmiges Kulturleben am Boden lag. Denn auch für die herrliche deutsche Metaphysik vor dem Dreißigjährigen Kriege (Meister Ekkehart, Nicolaus von Cues, Jakob Böhme) entsteht das Sein, das sich das hebräische, römische und französische Denken vorausgeben läßt. Eine Weltanschauung oder Wissenschaft, die sich völkisch nennt, aber noch mit dem Substanzgedanken arbeitet, ist undeutsch. Solche Wissenschaft könnte wohl völkische Probleme anfassen, aber sie könnte sie nicht völkisch erfassen. Wiederum freilich, man kann einer Wissenschaft nicht befehlen, sich von ausländischem Denken zu reinigen. Es muß ein Punkt in der Wissenschaft selbst kommen, der sie von innen zwingt, sich methodisch umzustellen. Es kommt nicht auf den Ursprung, sondern auf die erkenntnisschöpferische Fruchtbarkeit der Methoden an, und da glaube ich allerdings, daß der Substanzgedanke mindestens in geistigen Dingen die Menschen mit Blindheit schlägt. Das ist die Gefahr, die französische Gefahr des wissenschaftlichen Ontologismus. In die umgekehrte Gefahr, die angelsächsische Gefahr des wissenschaftlichen Psychologismus, fällt, wer die Wahrheit vom Subjekt aus definiert. Das tut der englisch-amerikanische Pragmatismus. Auch er wäre ein schlechter Verbündeter der völkischen Weltanschauung. Nein, das deutsche Denken, zumal das deutsche philosophische Denken, dringt tiefer in die Sachen als das ausländische, und darum ver-

stehen die Fremden unsere aus der Tiefe geschulte Philosophie nicht. Aber wir verstehen ihre Philosophie und überwinden sie.

Ich sprach vom reinen Wahrheits- und Schönheitserlebnis. Wahrheit, da geht durch unser Denken eine Geltungsmacht, die nicht aus unserem Denken stammt. In den Forderungen der Widerspruchslosigkeit, der zureichenden Begründung, der Geltungseinheit erheben sich Maßstäbe, die in unseren eigenen Urteilen gegenüber unserem subjektiven Meinen das Recht der Sachverhalte wahrnehmen. Das ist Odem göttlichen Denkens in unserem Denken, nicht daß Wahrheit eine überirdische Idee wäre. Ein anderes göttliches Denken als solches, das sich in unserer Denkbewegung erschafft, und uns eben deshalb, weil es in unserem Denken wohnen will, mit den Forderungen logischer Geltung erfüllt, gibt es nicht.

Genau so verhält es sich mit dem anderen Stück Gottesatem, das wir „Schönheit" nennen. „Schönheit" ist Gottes Auge in unserem Schauen, Gottes Ohr in unserem Hören. Wiederum handelt es sich nicht um ästhetische Offenbarungen eines jenseitigen Gottes, sondern es ist ein innerer Himmel, der sich in unserem dichterischen, musikalischen, plastischen Vorstellen gebiert. Kunst ist nur im Rahmen unserer höheren Sinne möglich. Was wir schmecken und riechen, ist noch ganz in Subjektivität eingetaucht. Da geht uns äußere Gegenständlichkeit noch nicht einmal auf. In unserem Sehen, Hören und Tasten dagegen schweigt der subjektive Affekt. Die Bilder einer objektiven Gegenständlichkeit treten vor uns. Aber im gewöhnlichen Sehen, Hören und Tasten bemächtigen wir uns der Gegenstände zu unserem Gebrauche. Wir verknüpfen sie mit unserem Tagesdasein, erfüllen sie mit unseren Zwecken. Wir wollen uns an ihnen orientieren, wollen sie genießen, besitzen, verwandeln sie in unseren Nutzen. Da ist zwischen uns und den Gegenständen Gottesferne. In der künstlerischen Anschauung aber ist es wie ein Aufleuchten ewiger Zier um den Gegenstand. Die offene Seele des künstlerischen Menschen ist wie ein Strom, der nach den Ufern der Gegenständlichkeit wallt, und da geht es über seine Seele wie Gottes Auge, Gottes Ohr, Gottes Finger. Darum ist alle Kunst rein und hat mit den ästhetischen Verzerrungen nichts zu tun, die aus der hochzeitlichen Schau der Gegenstände noch unterhalb ihres Tagesgebrauches ins Schmatzige und Schmutzige zurücksinken. Überlassen wir das den Fremden!

So sehen wir, in wissenschaftlichem Denken und künstlerischem Schauen regt sich göttliche Lebendigkeit. Es ist die viel getadelte

„Innerlichkeit“ der Künstler und Forscher, daß sie solcher gewiß sind. Aber ist es nicht auch Innerlichkeit, wenn uns im nationalsozialistischen Erleben das Gottesdu der Volkheit gewiß wird? Alles göttliche Erleben ist Innerlichkeitssache. Es „gebiert“ sich, mit Meister Ekkehart gesprochen, im „Seelenfünklein“; und nun ist es eines der Geheimnisse geistigen Geschehens, daß sich göttliches Leben zueinander hin gebiert. Gewiß, mancher wissenschaftlich und künstlerisch begabte Mensch glaubt im Erleben des Wahren und Schönen seine rein persönliche Genugtuung zu haben. Er liebkost s i c h in diesem Erlebnis, knüpft es an seine individuellen Talente an und meint, die geistigen Güter nicht zu verlieren, wenn er sein Deutschtum verliert. Aber nur im Deutschsein erleben wir die geistigen Güter, ob wir es zugeben oder nicht. Denn das göttliche Leben der Wahrheit und Kunst gebiert sich nicht in die Spitze des Ich, sondern in die Breite der Seele. Es will uns in unserer Natur ergreifen, es will sich im Schlage unserer Adern haben, und so kommt alles, was in uns geistig vorgeht, nicht zu seinem eigenen Ausmaße, wenn es nicht Duft, Blüte, Farbe in der Eigentümlichkeit unseres Blutes wird.

Daher rührt es, daß in der rein individualistischen Pflege von Kunst und Wissenschaft eine Leere bleibt, die nicht eher aufhört, als bis wir merken, daß unser eigenes wissenschaftliches und künstlerisches Erleben in der geschichtlichen Kultur unseres Volkstums verwurzelt ist. Da sieht man auf einmal tausend Seelen um sich von dem gleichen Gottesstrome bewegt, Seelen, die desselben Blutes sind, in denselben Raum des Volkstums hineingestellt sind. Man fühlt seine Anlagen nun nicht mehr als eigenes Gut, sondern als Teil aller blutsmäßigen Anlagen, die in diesem Volke für Gottes Saitenspiel offenstehen, und man fühlt, daß die lebendige Volkheit in den Seelen die letzte Innerlichkeitskraft ist, aus der sich alles geistige Leben in Anlagekraft erst entbindet.

Noch mehr wird dem zu völkischem Kulturbewußtsein Erwachenden gewiß: es ist ja alles ein Schlag des Erlebens, was ich hier zergliedernd auseinanderteilen muß. Ihm wird gewiß, daß sich das Gottesleben der Volkheit nicht bloß in s e i n e m Beruf erfüllt, es erschöpft sich nicht einmal mit den Berufen aller Volksgenossen. Niemand darf denken, daß ihn die geschichtliche Bewegung der Volkheit nur mit seinen Anlagen, seinen wissenschaftlichen, künstlerischen, technischen, wirtschaftlichen Anlagen in Pflicht nähme. Nein, die geschichtliche Bewegung unserer Volkheit will unser

ganzes Sein haben. Wir werden nicht nur mit unseren Anlagen eingefordert, als gäbe es nur Aufgaben völkischer Kultur zu lösen, sondern die geschichtliche Bewegung unserer Volkheit pocht an uns mit der Hand des Schicksals und läßt daraus Aufgaben fallen, die über das ganze Volk, schlechthin als Volk, gespannt sind.

Wer erfaßt hat, daß sich überhaupt übersinnliches Leben in die Seelen gebären will, daß es zunächst in den (unselbstischen) Anlagen eines jeden Einzelnen seinen Aufbruch sucht, daß sich ferner dieselbe Innerlichkeitsmacht in der Willensverkettung aller Volksgenossen zu dem tiefen Strom der Volkheit gestaltet, der vernimmt und begreift auch, daß der geschichtlichen Spannung, die über seinem Volke hängt, Regungen und Bewegungen desselben übersinnlichen Lebens antworten, die auch die Seele glühend machen, wie sie im Erleben der Wahrheit und Schönheit glüht; die — alles göttliche Leben in der Seele erfüllt sie mit Bildern — auch die Seele mit Bildern, mit noch zwingenderen Bildern, als den Sinngehalten des wissenschaftlichen und künstlerischen Schaffens, mit den Bildern nämlich „Vaterland, Ehre, Freiheit" erfüllt. In der Macht dieser Bilder ergreift er die schicksalhaften Aufgaben, die sich in der geschichtlichen Spannung seines Volkstums entfalten, mit derselben Hingabe und Treue, wie die Berufsaufgaben, die sich in seinen Anlagen entfalten. Es ist die Gesinnung, sich nicht bloß äußerlich abzufinden mit den volklichen Notwendigkeiten der Stunde und der Lage, die an jeden Einzelnen heranwuchten, und die die Staatsführung in die Macht ihres Befehles umsetzt, sondern sie innerlich zu bejahen aus einer Tiefe, die sich auch noch über das Schöpfertum seiner Anlagen erhebt. Mit dieser Gesinnung ist er selbst ein Teil der doppelgesichtigen Dynamik des Gotteslebens seiner Volkheit geworden, in das er mit gläubigen Augen hineinsieht.

So sieht völkisches Kulturbewußtsein aus. Es lebt in der Verantwortung gegen das ganze Gottestum im Volkstum, das sich sowohl in der Dynamik des volklichen Kulturlebens wie in der Statik des volklichen Staatslebens offenbart; das dort die Volksgenossen nach ihrer Begabung einfordert, um sich in der Mannigfaltigkeit der Begabungen immerfort geistig zu erhöhen, und das sie hier mit ihrem Leben einfordert, um sich anderen Völkern gegenüber immerfort als ganzheitliche Macht zu behaupten. Dazu erweckt es sich immer die Männer, die es braucht. Hier erweckt es sich die Führer des Staates, die Meister der inneren Organisation und im

Schachspiel der Macht; es erweckt sich dort die Führer des Kulturlebens, von denen das Wort Fichtes gilt („Reden“): „Bei ihnen fließt die geistige Bildung nicht erst ein in das Leben, sondern ist selbst Leben des also Denkenden. Doch strebt es notwendig, aus diesem also denkenden Leben auszufließen auf anderes Leben außer ihm und so auf das vorhandene allgemeine Leben und dieses nach sich zu gestalten. Denn eben weil jenes Denken Leben ist, wird es gefühlt von seinem Besitzer mit innigem Wohlgefallen in seiner belebenden, verklärenden und befreienden Kraft. Aber jeder, dem Heil aufgegangen ist in seinem Innern, will notwendig, daß anderen dasselbe Heil widerfahre, und er ist so getrieben und muß arbeiten, daß die Quelle, aus der ihm sein Wohlsein aufging, über andere sich verbreite.“

Das ist im Bereich des wissenschaftlichen Lebens die innere Universität, deren nur ungefähres Abbild die äußere Erscheinung der deutschen Universitäten ist. In wem die innere Universität lebt und — vom Künstler her gesprochen — in wem inwendig lebendige Schönheit ist — ich nannte es vorher Gottes Atem, Gottes Ohr, Gottes Hand —, in dessen Seele vereinigt sich das Glück, in der Zeit eines völkischen Frühlings ohnegleichen zu leben, mit dem Glück, im Schöpfungsauftrage der ewigen Wissenschaft und Kunst am Kleide deutscher Geistigkeit zu wirken. Wie könnte beiderlei Art von Glück unabhängig voneinander bleiben! Der Schaffende erlebt sie auch nicht als Zweiheit, sondern in innerer Gleichschaltung. Bereiten sich in ihm geistige Geschenke, so empfindet er sie als Geschenke in die volkliche Duheit hinein, sein Dienst am Gegenstand verwandelt sich in Dienst für sein Volk. Damit löst sich seine Gefangenheit vom nur Gegenständlichen. Mag ihn der wissenschaftliche oder künstlerische Vorwurf in noch so strenge Pflicht nehmen, mag das Ideal der Arbeit immer wieder der Mühe der Arbeit spotten, mag er ringen, mit seinen Gaben dem Anrufe der Aufgabe nachzukommen, dennoch wird ihn die Gewalt des Objekts nicht überwältigen. Er weiß, daß er nicht diesem verpflichtet ist, alles zu leisten, sondern daß er seiner Volksgemeinschaft zu Treuen verpflichtet ist, sein Bestes zu leisten. Die Innerlichkeit der Duheit befreit ihn von der Umklammerung des Objekts.

Nach allem, es ist dieselbe deutsche Ungegebenheitstiefe, die emporgehoben sein will zu politischer Macht durch den Staatsmann, zu geistiger Macht durch die Leistungen der Berufe. Dort lockt die Volkheit mit dem Bilde der Ganzheit, den Kategorien des objektiven

Geistes, hier gestalten sich frei Gotteserlebnisse, deren größtes, sich verflechtend mit den anderen, die Volkheit selbst ist. Sie verflicht sich auch mit dem wissenschaftlichen Erleben. Das wird heute oft gering geschätzt. Gewiß hat der Staat das Recht, und in eisernen Zeiten, wo dem Volke ein eiserner Panzer geschmiedet werden muß, die Pflicht, auf andere Qualitäten als wissenschaftliche Tüchtigkeit mehr Gewicht zu legen. Aber das ist kein Grund, den Geist der Wissenschaft hintanzusetzen. Sie sieht den Dingen ins Gesicht und berührt als Philosophie, wie es die Kunst auch tut, die Tiefe der Dinge. Sie setzt deutsche Augen ein für das Verständnis der Lebenstiefen, aus denen der Strom der völkischen Bewegung bricht. Zum mindesten kann der Philosoph der getreue Ekkehart sein, um das völkische Weltbild vor undeutschem Ontologismus und Pragmatismus zu schützen.

Der staatliche Lenker hat es mit dem Volkskörper zu tun und ist gehalten, ihn nach dem Bilde artmäßiger Ganzheit zu gestalten. Darum entzieht sich ihm leicht die quellende Innerlichkeit, die nicht am Ganzen des Volkskörpers haftet, sondern in den Einzelnen aufgeht. Bestenfalls glaubt der Staatsmann diese quellende Innerlichkeit von außen herein in die Seele schaffen zu können. Aber die Mittel der Machtschöpfung sind nicht die Mittel der Kulturschöpfung. Kulturschöpfung würde unter den Mitteln der Machtschöpfung gerade erstarren. Der völkische Denker weiß, daß alle letzten Entscheidungen bei den Gottesgeburten in der Innerlichkeit der Seele liegen. Er weiß, daß auch in der eigenen Seele des Staatsmannes jenes objektive Ganzheitsbild nur etwas Vorletztes ist. Das letzte Erlebnis ist auch in der Seele des Staatsmannes das Fünkleinleben der Volkheit, das ihm erst die zündende Kraft gibt. Meint etwa, von der Kategorie der Ganzheit gebannt, der Staatsmann Kunst und Wissenschaft verstaatlichen zu können, so wird ihm das Fünklein in der eigenen Brust antworten: Hier hört ja in dir selber die Statik äußerer Regelung auf. Hier ist in dir selber der dynamische Kreis göttlicher Selbsterschaffungen, in der auch du nur mit dir und deinem Gott allein bist.

In uns allen, die wir uns zum Dritten Reich bekennen, ist nach dem schönen Wort von Ernst Krieck „Midgard wieder im Entstehen begriffen“, in unserem Staatsbewußtsein und in unserem Kulturbewußtsein. Dasselbe hat A. Rosenberg in seiner neulichen Ansprache bei der Lübecker Sonnwendfeier gemeint. „Wir glauben, daß der Gedanke Deutschland nicht nur eine politische Staatsidee

verkörpert, sondern eine freie Kulturseele darstellt.“ Die freie deutsche Kulturseele sehe ich freilich nicht so, wie Rosenberg sie sieht, der sie für eine Rassenseele nimmt, die Gott gleich sei. Das nähert sich doch wieder statischem Denken, dessen uns wesensfremden Zug in der griechischen Kunst gerade er so gut gekennzeichnet hat. Vielmehr setze ich an Stelle der Rassen-Seele göttliches Leben in der Seele. Das ist nicht aus der Rasse auswickelbar oder wickelt sich selbst daraus hervor, sondern ist ewiger Aufbruch von Volkheit im Tiegel der Rasse unter dem Hammer der deutschen Geschichte. Die Seele selbst kann Göttliches nicht aus sich hergeben. Du findest es auch nicht in deinem nordischen Blute. Aber du sollst mit diesem Blute das Gefäß sein, in das sich aus der Tiefe der unlebendig wesenden Gottheit göttliches Leben schafft, Leben der Wahrheit in deinem Denken, Leben der Schönheit in deinem Schauen, Leben der Volkheit in deinem Liebeswillen zu den Schicksalsbrüdern.

Schriften
aus dem Werke von Hermann Schwarz:

„Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus.“ 1928. (Junker und Dünnhaupt.)

„Systemdarstellung.“ 1932. (Junker und Dünnhaupt.)

„Fichte und wir.“ 1917. (A. W. Zickfeldt.)

Einleitung in Fichtes Reden an die deutsche Nation. 2. Aufl. 1925. (Beyer & Mann.)

„Ethik der Vaterlandsliebe.“ 2. Aufl. 1926. (Ebendort.)

„Weltgewissen oder Vaterlandsgewissen.“ 2. Aufl. 1926. (Ebendort.)

Ernst Moritz Arndt, ein Führer zum Volkstum. 1927. (Ebendort.)

„Gottestum und Volkstum.“ 1928. (Ebendort.)

